

VU Research Portal

Publieke liefde, agapè als bron voor maatschappelijke vernieuwing in tijden van crisis

Buijs, G.J.

2012

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Buijs, G. J. (2012). *Publieke liefde, agapè als bron voor maatschappelijke vernieuwing in tijden van crisis*. Vrije Universiteit Amsterdam.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

Publieke liefde

Agapè als bron voor maatschappelijke vernieuwing in tijden van crisis

Rede in verkorte vorm uitgesproken bij de aanvaarding van de benoeming vanwege het Dr.
Abraham Kuiperfonds tot bijzonder hoogleraar ‘politieke filosofie en levensbeschouwing’
op 3 februari 2012

door Govert Joan Buijs



1. Inleiding: politiek-moreel geheugenverlies

Buys is eigenlijk altijd een marginale figuur gebleven. Tot de echt groten op zijn werkterrein is hij nooit doorgebroken. Niemand kent eigenlijk zijn naam. Grotendeels gaat hij schuil achter zijn werk. We weten ook niet zo veel van die mysterieuze Buys. Zo weten we bijvoorbeeld niet eens of Buys wel Buys was – en dat levert een aantal diepzinnige filosofische problemen op rond diens identiteit (waar ik vanmiddag veiligheidshalve maar aan voorbij ga). Hij werkte in een tijd dat men niet met veel tromgeroffel en trompetgeschal zichzelf als schepper, auteur, van een bepaald werkstuk presenteerde. Eigenlijk is er maar één werk waarmee misschien-wel-misschien-niet-Buys aan de vergetelheid is ontrukkt. Het is zijn verwerking van de Zeven Werken van Barmhartigheid, rond 1504 vervaardigd in Alkmaar, waar het na wat omzwervingen enkele eeuwen in de Grote St. Laurens Kerk heeft gehangen.¹ Momenteel is het te bezichtigen in Boijmans van Beuningen te Rotterdam. Het werk wordt door sommigen toegeschreven aan Cornelis Buys, maar vanwege de grote onzekerheid hieromtrent spreekt men voor de zekerheid doorgaans liever over de ‘meester van Alkmaar’. Men mocht het eens over de verkeerde Buys hebben.²

Het is dit werk van deze vroege naamgenoot dat ik als leidraad wil hanteren voor mijn reflecties. Want wat heeft Buys, ruim vijfhonderd jaar geleden, eigenlijk gedaan? Hij heeft met dit zevenluik een woord publiekelijk centraal gezet, in herinnering gebracht: barmhartigheid. Het paneel is een herinneringsplaats. En het kan zeer wel dienen als beginpunt van een soort sporenonderzoek rond deze werken van barmhartigheid in onze westerse cultuur.

De panelen zijn alle voorzien van een onderschrift, die elk een van de zeven afgebeelde werken van barmhartigheid uitlegt – de boodschap mocht de toeschouwer anders eens ontgaan:

- I. Deelt mildelick den armen // god zal u weder ontfarmen
- II. Van spijs ende drank in dit leven // duistentfout zal u weder werden gegeven
- III. Uwen evenmensche zijn naecktheyt wilt decken // op dat god wijt doet uwer sonden vlecken
- IV. Van de dooden te begraven so wij lesen // wert thobias van god gepresen
- V. Die heer spreekt Wilt mij verstaen // wat Ghij den minsten doet wert mij gedaen.
- VI. Wilt ziecken ende crancken vysenteren // u loon zal ewelick vermeren
- VII. Die gevangen verlost met caritaten // het komt hier nae zijner zielen te baten.

Met dit laatste onderschrift wordt de overgang gemaakt van een meer specifiek woord - barmhartigheid, *misericordia* - naar een algemener en tegelijk dieper begrip *caritas*. Beide woorden vindt men echter veelvuldig in elkaars nabijheid. Ook in Boijmans van Beuningen

bevindt zich een tekening van Pieter Breughel de Oudere, eveneens over de zeven werken van barmhartigheid, met als titel ‘Caritas’. Hier staat *caritas* ook daadwerkelijk zelf afgebeeld, centraal in de tekening als een dame met hart in de hand en een pelikaan op het hoofd, de vogel die volgens mythische beelden haar kinderen voedt met haar eigen bloed. Zo wordt de verhouding inderdaad steeds voorgesteld: *caritas* als centraal woord, als ‘moeder aller deugden’, de barmhartigheid als een toepassing daarvan in specifieke gevallen.³ De werken der barmhartigheid heten dan ook wel werken der liefde, in het Engels zelfs bij voorkeur, ‘works of charity’.



Het betreft hier een bijna vergeten begrippencomplex. Het woord *caritas* heeft een nare klank gekregen en met woorden als ‘barmhartigheid’ en ‘ontferming’ hebben we heden ten dage een moeizame relatie.⁴ We komen het woord af en toe nog tegen in de geschriften van historici en sociologen, die borstklopperig de *communis opinio* echoën dat het veel beter is om rechten te hebben in een verzorgingsstaat dan ‘afhankelijk te moeten zijn van *caritas*’. En natuurlijk heb je dan weer anderen die stellen dat we juist zo snel mogelijk af moeten van de luimakende verzorgingsstaat en juist wel weer afhankelijk moeten worden van *caritas*. Laat mensen weer voor elkaar zorgen, in de warmte van de private sfeer.

Precies hierover zijn die verdedigers en tegenstanders van de verzorgingsstaat het dan wel eens: *caritas* is een begrip uit, van en voor de private sfeer. In de grote-mensen-wereld van samenleving, politiek en economie heeft het geen plaats. Daar draait het om macht, om procedures, om eigenbelang, om efficiency, om stemmen, om geld, om eer – wat ook maar, niet *caritas*. De publieke sfeer is de sfeer van wat Charles Taylor noemt ‘disengaged reason’.⁵

Ik wil in dit essay die mooie taakverdeling, *caritas* in de private sfeer tegenover een publieke sfeer koersend op heel andere begrippen, ter discussie stellen, omdat ik denk dat die

taakverdeling feitelijk maar zeer ten dele op gaat. Mijn claim is dat het begrip *caritas*, normaliter vertaald als ‘liefde’ een centrale, vormende rol gespeeld heeft in de Westerse cultuur, niet alleen in de private sfeer, maar evenzeer in de publieke sfeer en als inspiratiebron en leidraad gediend heeft voor de vorming van die cultuur, juist op hele kritische momenten en kritische fases van die ontwikkeling.

Dat we dit woord zo zeer vergeten zijn, kan indringende gevolgen hebben. Het zou kunnen zijn dat diverse van de problemen en crises waarmee onze samenleving met de regelmaat van de klok te kampen heeft, te maken hebben met deze vergetelheid. We lijken wel enigszins op een verdwaalde, gedesoriënteerde vergeetachtige, struinend door een huis dat het onze is, maar dat we toch niet meer kennen. Ik zal proberen duidelijk te maken dat we impliciet of expliciet van onze maatschappelijke instituties ‘agapeïsche’ verwachtingen hebben, terwijl de dynamiek van die instituties steeds weer een andere is en daar niet mee strookt.

Ik sta niet alleen in deze claim – gelukkig maar. Er komt de laatste jaren een inmiddels behoorlijke stroom van analyses op gang die aandacht vragen voor *caritas* en de hieraan ten grondslag liggende Griekse voorloper ‘*agapè*’ als publiek begrip.⁶

Bas Heijne vraagt zich in een recent essay vertwijfeld af ‘Moeten wij van elkaar houden?’ Hij bedoelt: ‘moeten we als burgers van een land van elkaar houden om met elkaar te kunnen leven’? Nee, dat hoeft niet. ‘Houden van’ is het woord niet. Maar of we zonder een vorm van publieke liefde kunnen in een samenleving, althans een samenleving als de onze, die zichzelf in feite zeer hoge morele standaarden oplegt, is een open vraag. Als voorlopige leidraad bij de beantwoording van die vraag neem ik de stelling van Charles Taylor ‘High standards need strong sources’.⁷

2. *Agapè*: een narratieve geheugen-oefening

Waar komt dit woord *agapè* eigenlijk vandaan? Hoewel het pas echt een kernwoord wordt in in zowel de Paulinische als de Johanneïsche geschriften in het Nieuwe Testament, stamt het woord uit de Septuagint, de Griekse vertaling van wat christenen heden ten dage het ‘Oude Testament’ noemen, Israëls *Tenach*. Het Hebreeuwse woord dat aan deze vertaling ten grondslag lag, was *ahaav*.⁸ Toen de vertalers het woord *agapè* kozen, namen ze een grote gok. Het woord bestond namelijk in de toenmalige Hellenistische wereld niet! De vertalers hebben echter in deze verlegenheid een meesterzet gedaan: ze hebben een nieuw woord gemunt, *agapè*, afgeleid van een weinig gebruikt werkwoord, *agapan*, dat zoveel betekende als ‘een voorkeur hebben voor’, het ene prefereren boven het andere’. De meesterzet was nu precies dit: geen enkele Griek, geen enkel geletterd lid van de toenmalige wereldwijde Hellenistische cultuur, zou bij een woordenboek te rade kunnen gaan, maar uitsluitend bij het

verhalenboek, het geschiedenisboek waarin dit woord zijn betekenis gekregen had. *Agapè* heeft dus bewust een narratieve structuur.

Het is de vraag of onze situatie ruim 2000 jaar later zoveel anders is. Woordenboekvertalingen als ‘liefde’ of ‘zorg’ lopen het risico dat het woord gevuld wordt vanuit onze belevingswereld (waarvan precies de scheiding publiek-privaat een essentieel element is). Bovendien hebben velen heden ten dage ernstig last van allerlei persoonlijke of overgeërfde frustraties met de christelijke traditie. Daarom zit er niets anders op dan om al die overgeleverde ideeën en voorstellingen over ‘liefde’ en over de ‘christelijke traditie’ zo goed en zo kwaad als het gaat op te schorten. Dat geeft wellicht de ruimte om – als ware het de eerste keer – mee te gaan, ons even onder te dompelen in het gebeuren, dat zich ontrolt in de Tenach, als inderdaad één groot verhaal, één narratieve eenheid, één drama, met diverse spelers, uitgeschreven in die vele afzonderlijke boeken.⁹

Wat ziet de lezer dan, in wat ik verder liever dan als Oude Testament als Tenach zal aanduiden? U bent dan getuige van een drama, met diverse spelers. De ene speler is een volstrekt mysterieuze figuur, die afwisselend ‘goden’, ‘god’, ‘godheid’ of ‘de aanwezige’ genoemd wordt. Laat ik deze figuur hier – puur om de structuur helder te krijgen – de X-figuur noemen of ter afwisseling ‘de Ene’. De andere speler is natuurlijk de mensheid, maar ook delen van de mensheid – je moet met *ahaav* kennelijk ergens beginnen -, delen van een volk, enkelingen zelfs – je moet met *ahaav* kennelijk toch ergens beginnen.

Het woord *ahaav* en *ahava* wordt nu in de loop van de ontwikkeling van de Bijbelse geschriften in toenemende mate gebruikt als een samenvattende karakterisering van deze hectische relatie, waarin het nooit eens saai is, waarin van alles gebeurt, maar waarin de partners elkaar ook steeds weer opzoeken. Vooral de Ene houdt niet op, geeft niet op. En dat is in het geheel steeds wel duidelijk: het begint bij de Ene, die ten dans nodigt en de andere – een enkeling, een volk, de mensheid – gaat meedansen. De danspartners moeten leren hun bewegingen op elkaar af te stemmen – en dat levert heel wat problemen op, botsingen, hilarische momenten, valpartijen, fricties, ruzies, momenten van ‘flow’, momenten van vreugde, van ‘het lukt!’, geluuksmomenten. Dit zich ontrollende drama baart ten langen leste het woord *agapè*.

Tegen deze achtergrond kunnen we toch proberen een aanduidende omschrijving te geven van dit woord *ahaav*: in *ahaav/agapè* gaat het om *iemand's concrete commitment aan het openbloeien van iemand of iets anders op weg naar gedeelde vreugde (ook en juist wanneer die bloei en daarmee de vreugde bedreigd wordt)*.

Dan kan het natuurlijk zijn dat je merkt dat deze of gene als het ware niet toe is aan die gedeelde vreugde, obstakels kent: iemand kan ziek zijn, treurig, gehandicapt, arm, in de nor zitten, honger hebben, of dorst, of zondig. *Agapè* loopt dan vrijwel naadloos over in wat wij ‘barmhartigheid’ zijn gaan noemen: het commitment om een ander terecht te brengen, erbij te trekken, op de voeten te zetten als partner. Maar dit is wel steeds geheel wederzijds. Ook jij

kunt niet zonder anderen. Op de basis van de fundamentele gelijkwaardigheid, de basale symmetrie, ontspint zich een ragfijn spel van asymmetrie, waarin ik nu eens jou, jij dan weer mij nodig hebt. Tegen deze achtergrond is het begrijpelijk dat in de Nieuwtestamentische geschriften, met name de Paulinische en de Johanneïsche partijen, het woord ‘elkaar’ kernwoord is, zo opvallend onopvallend dat veel theologen het vaak over het hoofd gezien hebben.¹⁰

Een paar nadere karakteristieken vallen op.

(a) *concreetheid*: *agapè* toont zich in concrete daden.

(b) *particulariteit, individuele bevestiging*: het gaat hierbij om deze unieke persoon.

(c) *universaliteit*. In principe is *agapè* gericht op iedereen (en daar ligt precies de spanning met (a) en (b)). Ze begint wel ergens, maar eindigt daar niet, ze is niet beperkt tot een bepaald volk, natie, geslacht, kleur, ras.

(d) *vrijheid*: *agapè* veronderstelt en beoogt vrijheid. De uitnodiging om samen iets moois op te bouwen, kan geweigerd worden. Daarom is ook het verbond of het contract de geëigende vorm om het antwoord op de uitnodiging vast te leggen: twee partners binden zich vrijwillig aan elkaar. Vrijheid is ook een van de doelen van deze betrekking. Het meest sprekend wordt dit in het exodus-gebeuren.

(e) *gelijkwaardigheid* (tegenover hiërarchie). De bevestiging, de keuze, betreft niet de ‘eigen soort’ (de X-figuur kiest niet een gelijke, maar een ongelijke). Dit doorbreekt allerlei anderszins als ‘natuurlijk’ ervaren of aangemerkte, geconstrueerde scheidslijnen. Het staat in scherp contrast met het in de geschiedenis zeer veel voorkomende hiërarchische denken. Vandaar dat *agapè* juist met voorkeur gericht kan zijn op die groepen die normaliter aan de onderkant van de maatschappelijke orde staan: de wees, de weduwe, de vreemdeling, of een onderdrukt slavenvolk, in Egypte.

Het is opvallend dat de Meester Van Alkmaar dit in zijn panelen goed begrepen lijkt te hebben: hij schildert de hulpvragers bewust niet af als afzichtelijke sloebbers (zoals nogal eens gedaan is), maar als medemensen die nu toevallig net even iets nodig hebben, maar in principe gelijkwaardig zijn aan de hulpgever.

(f) *veranderingsgerichtheid*. Er komt door de liefde een exodus op gang. De concreetheid en de bevestiging heeft een vernieuwend effect. De primaire ervaring is ‘er is naar mij omgezien’, daardoor ben ik bevrijd, ‘onverwacht geboren en getogen’. Daardoor krijg ik de vrijheid om jegens anderen insgelijks te handelen.

(g) Tijd c.q. *geduld*. Voor dit agapeïsche handelen is tijd een essentiële voorwaarde. De particulariteit van *agapè* kan alleen in de tijd zich manifesteren. Partners gaan met elkaar op weg, verkeren met elkaar, leren elkaar kennen (vandaar ook noodzakelijkerwijs de verhaalstructuur van de *Tenach*).

(h) *Lijden*. Het verloop van de tijd kan ook de volle lading krijgen van het Engelse ‘patience’ of ‘longsuffering’: lijden. De ander kan tegenvallen. In *ahaav* kan er ook *geleden* worden aan elkaar – aan elkaars aanwezigheid, aan elkaars afwezigheid. In diverse

omschrijvingen van *ahava/agapè* wordt het lijden dat het met zich mee kan brengen centraal gesteld. Het zou dan bij dit begrip in essentie gaan om ‘zelfopofferende liefde’. Het kruis van Christus wordt dan het oerbeeld, het paradigma van *agapè*.¹¹ Goed beschouwd is dit morbide. Wat een uiterste, en ongewilde, consequentie kan zijn wordt dan als kern gezien. Hoewel morbide, geheel onjuist is deze visie niet. Immers, het kan wel degelijk zijn dat *agapè* noodgedwongen op een bepaald moment in de tijd in lijden en zelfopoffering haar diepste uitdrukking vindt – als het echt niet anders kan.

(i) *hoop*. Het begrip *agapè* heeft als interne bepaling de gedeelde vreugde. Daarnaar gaan de partners onderweg. Onderweg overwinnen de partners allerlei moeilijkheden. *Agapè* en hoop komen zo dicht bij elkaar in de buurt.

(j) *hardheid*. Vaak wordt *agapè* geassocieerd met softheid. Zeker het begrip ‘*caritas*’ en verwante woorden als ontferming en mededogen hebben volop met deze associatie te maken. Toch is dat niet terecht. Het gaat om een stevig begrip, waarin zelfs plaats is voor hardheid. Wie zichzelf structureel in een positie van afhankelijkheid plaatst, die positie gaat koesteren, weigert eruit te komen, gaat zwelgen in zelfbeklag, moet door de partner opgebeurd, en soms ook hard aangepakt worden. De symmetrie, de partnerschap, moet wel gestalte krijgen.

(j) *zwaan-kleef-aan*. Er is hoop dat niet alleen je zelf dit handelen zult voortzetten jegens anderen, maar ook dat weer anderen, als ze dit zien, hetzelfde gaan doen. Fascinerend is in dit verband opnieuw het werk van de Meester van Alkmaar. Consequent heeft hij op elk tafereel hetzelfde werk tweemaal afgebeeld. In de voorgrond is een tafereel, waar een of andere vorm van barmhartigheid bewezen wordt, waar ook altijd Christus zelf zich onder de hulpvragers bevindt. Maar steeds is er op de achtergrond nog een tafereel, waar hetzelfde zich voltrekt, maar dan zonder Christus’ presentie. Alsof de Meester zeggen wil: dit type handelen moet zich voortzetten, door mensen zelf, of Christus nu wel of niet present is.

De zeer gewaagde stap die door de Bijbelse geschriften heen gezet wordt, is dat men dit handelings- en relatiepatroon als het patroon ziet dat goed is, leven geeft. Als mensen dit handelen niet zelf ervaren van anderen, kan men eigenlijk niet goed leven. En als men zelf niet dit handelen jegens anderen voortzet, slibt het leven dicht, stolt het samenleven.

Dit woord, uitgevonden door de makers van de Septuagint, is in het Tweede Testament, of het Nieuwe Testament, zeg maar de verzameling geschriften die voor de christelijke kerk (naast het Eerste of Oude Testament, de Joodse Tenach) gezaghebbend geworden zijn, ineens tot het centrale, allesbepalende woord geworden. Zozeer zelfs dat hier met zoveel woorden wordt gezegd dat ‘God’ *agapè* is. Het lijkt er op dat wat in het Oude Testament nog een zich geleidelijk verdiepende, eeuwenlange verkenningstocht is, in Jezus’ leven, sterven en opstanding zich in korte tijd samenbalt: de concrete keuze voor mensen, het lijden, de toekomst die daardoor geopend wordt, mensen op hun voeten gezet – dit is Gods presentie in de wereld! Zowel in de geschriften van Paulus als in die van Johannes, samen het

grootste deel van het Nieuwe Testament, is *agapè*, als samenvattende aanduiding van de presentie van de lijdende en opgestane Heer, het onbetwiste kernwoord.

Nu moeten we niet de fout begaan te stellen dat dit agapeïsche handelingspatroon uniek is voor Israel (of later voor de christenheid). Veiliger lijkt het mij te spreken van een universele presentie van *agapè*, een ‘agapeic flow’ – een stroom van manifestaties van *agapè*, in allerlei culturen en in allerlei situaties. Deze is ook present in ieder mens, in ieders biografie – hoewel soms in schrijnende gevallen van systematische verwaarlozing, aanwezig op de wijze van afwezigheid, dus als verlangen naar dat wat er nooit was maar er dan toch ook, diep vermoed, had moeten zijn.

De mate waarin er publieke gestalten van de *flow* zijn, kan erg verschillen van cultuur tot cultuur en van tijd tot tijd. In veel culturen wordt zij zelfs verdrongen. Mensen staan vaak in een competitieverhouding ten opzichte van elkaar, waarbij de winst van de een het verlies van de ander is, soms tot aan het verlies van het eigen leven aan toe. De competitieverhouding resulteert doorgaans in hiërarchische structuren. Steeds zijn er mensen die de baas willen zijn en steeds zijn er anderen die hiervan het slachtoffer zijn. Tegen de achtergrond van deze competitie wordt het agapeïsch handelen in sommige culturen beperkt tot de private sfeer, als iets verwijfs, iets voor vrouwen. Publiekelijk dient men stoer te zijn, gericht op zelfpresentatie en zelfhandhaving.¹²

Het woord *agapè* c.q. *caritas* heeft diep ingegrepen in de Oudheid.¹³ Het grijpt tot op de dag van vandaag ook diep in in de westerse cultuur. We zijn zwaar-gewonden geworden, als gespleten mensen levend in een gespleten cultuur; een cultuur, waarin we steeds last hebben van een geweten; een cultuur waarin je nooit eens lekker kunt moorden – of er komt weer een vredesbeweging; waarin je nooit eens lekker slaven kunt houden – of er komt een beweging voor afschaffing van de slavernij (twee maal in de westerse geschiedenis, voor de eerste keer in de Middeleeuwen en toen dat in Europa tegen het einde van de Middeleeuwen gelukt was, begonnen we weer in de koloniën!)¹⁴; een cultuur waarin je nooit eens lekker ridder kunt zijn, of er wordt gedreigd met excommunicatie omdat het gewelddadige ridderideaal niet past bij *caritas* (en daarom zit er weinig anders op dan het ridderideaal dienovereenkomstig bij te stellen en dienstbaarheid en zorg voor de armen er in op te nemen); waarin je nooit eens lekker je arbeiders kunt uitbuiten, of er komt weer een protestbeweging; waarin je – om het met een variatie op woorden van Nietzsche te zeggen – nooit eens lekker met Dionysus uit je dak kunt gaan, of daar komt weer het beeld van ‘der Gekreuzigte’. Een christelijke cultuur? Hooguit half.

3. De binnenkant van *agapè*: een spiritualiteit van de dankbaarheid

Hoe krijgt de ‘agapeïsche’ gerichtheid daadwerkelijk gestalte in een mens? Veronderstelt het ‘zelfverloochening’? Is de basis ervan een ontkenning van de wereld, een vlucht uit het aardse bestaan, is ze op de keper beschouwd zelfs een uitdrukking van levenshaat, zoals Nietzsche stelde?¹⁵ Het moge duidelijk zijn: Nietzsche wantrouwde *agapè*. Een mens kan nooit op authentieke wijze gericht zijn op het openbloeien van een ander. De diepste drijfveer in een mens is eigenliefde – en dat moeten we ook beamen, aldus Nietzsche. Geen zalvende verhalen die de mens mooier doen voorkomen dan hij is en die hem in feite vervreemden van zijn ware zelf. Deze houding leverde Nietzsche het predicaat ‘meester van het wantrouwen’ op, aan hem samen met Marx en Freud toegekend door de 20^e eeuwse Franse filosoof Paul Ricoeur.

Ricoeur zelf zoekt de drijvende kracht, de innerlijke dynamiek van *agapè* heel ergens anders dan Nietzsche.¹⁶ Het agapeïsche handelen laat zich volgens hem alleen denken in termen van een oorspronkelijke ‘economie van het geschenk’, in het besef dat aan mij zoveel gegeven is en nog gegeven zal worden, dat ik gerust kan geven, zonder op vereffening te rekenen. ‘*Do quia mihi datum est*’: ik geef omdat aan mij eerst gegeven is. Ik word als mens in een bepaalde ruimte gesteld, waarin het goed doen aan anderen, een bijna vanzelfsprekende handeling wordt, een ‘natuurlijk’ antwoord op de ervaren overvloed.¹⁷ Omdat en voor zover mensen het geschenk-karakter van de wereld kunnen ervaren en van daaruit, antwoordend, handelen, krijgt wantrouwen hiertegenover iets bekrompens en kleinzieligs. Mensen met een te kleine ziel denken dat alles om eigenbelang draait. Zo de waard is...

Met deze ‘economie van het geschenk’ en de ‘ontologische overvloed’ zijn we op het spoor gekomen van wat we iets breder en dieper een ‘spiritualiteit van de dankbaarheid’ zouden kunnen noemen. Deze spiritualiteit begint met een heel eenvoudige vraag ‘wat heb ik in het leven ontvangen?’ Of om het met de aanbeveling van een aantal decennia terug populair christelijk lied te zeggen: ‘Tel uw zegeningen’. De hoop is dat bij iemand die zich in het leven op deze wijze instelt, zelfgerichtheid en cynisme vanzelf minder bepalend worden. Wie het leven bewust als geschenk opvat, creëert de mentale ruimte om niet primair te denken in termen van ‘tekort’, ‘achterstelling’ of ‘frustratie’, maar om te denken in termen van ‘over hebben’ en ‘overvloed’, zelfs al heeft men ‘objectief’ niet veel te makken.

In de christelijke traditie is dit een fundamentele gedachte geworden. De spiritualiteit van de dankbaarheid is in vele teksten uit de christelijke traditie prominent aanwezig. Ter illustratie kies ik een gedeelte uit een beroemde, ook in het Westen in de loop der eeuwen vele malen heruitgegeven, preek van één van de zogeheten Cappadocische vaders, die rond 370 werkten in het huidige Turkije, Gregorius van Nazianze, uit zijn *Oratio 14*, ‘Over de liefde voor de armen’.

‘Als het om overweldigende goedgeefsheid gaat, kun je het nooit van God winnen. Want alles wat je weggeeft, heb je eerst al van Hem ontvangen. (..): wie geeft je het vermogen om de schoonheid van de hemel te zien, de baan van de zon, de maancyclus, de sterrenmenigte? (..) Het vermogen om de uren te zien verglijden, de wisseling der seizoenen mee te maken, de afwisseling der jaren, het ritme van dag en nacht, de opbrengst van de aarde, de onmetelijkheid der zee die altijd stroomt en toch zichzelf blijft, het waaien van de wind? Wie geeft je de regen, het vermogen om land te bebouwen, voedsel, ambachten, huizen, wetten, een fatsoenlijke samenleving, een mooi leven, familie-relaties?’¹⁸

Gregorius gaat maar door en gaat maar door met het opnoemen van wat mensen allemaal van God ontvangen om dan met de retorische vraag te besluiten: ‘Als je zoveel krijgt, dan moet je toch zelf ook weer een gever worden, en betrokken bij het lot van je medemens?’

Nog steeds echoot deze ervaringsstructuur bij veel mensen, ook al verwoordt men dit vaak in seculiere termen: ik heb zo veel ontvangen, dat ik wat terug wil doen voor de samenleving, iets terug wil doen voor anderen. En daarmee staan mensen vandaag nog steeds in die lange, westerse traditie: het goede leven, mens-zijn zoals het eigenlijk bedoeld lijkt te zijn, speelt zich af tussen dankbaarheid enerzijds en betrokkenheid bij anderen anderzijds.

Eén aspect heb ik tot dusver niet genoemd. Heeft de christelijke *caritas* historisch gesproken niet vaak geappelleerd aan een soort veredeld ruildenken: ik geef iets tijdelijks en krijg er eeuwig heil voor terug?¹⁹ Hier merkt men dat predikers en schrijvers soms alles uit de kast halen om mensen maar over te halen om te geven. Dat kan soms gaan tot en met de dreiging van hel en verdoemenis. Maar toch ligt hier ook een diepere laag onder, die toch ook veelvuldig present is in de traditie. Ik heb die laag eerder aangestipt toen ik sprak over ‘gedeelde vreugde’ als de innerlijke bepaling van *agapè*. Ze mikt op gedeelde vreugde. Maar dan is het toch raar als je zelf daarbij zou ontbreken? Dan verschuif je het probleem terug naar jezelf. Maar je moet toch ook jezelf liefhebben (zoals bijvoorbeeld Augustinus niet moe wordt onomwonden te beweren)? In feite gaat de afwijzing van elke gedachte aan ‘loon’ uit van een verwrongen definitie van *agapè*. Op de achtergrond moet hier wel een notie liggen van een bekrompen, ‘zunig’ universum, waarin het goed van de een altijd ten koste gaat van het goed van de ander, een *zero sum game*. Daartegenover zou ik de gedachte in overweging willen geven dat de hierboven geschetste spiritualiteit van de dankbaarheid ingebed is in een ontologie van de overvloed. In die inbedding is er werkelijk niets op tegen om zelf ook te delen in de vreugde die je uitdeelt en die zich bovendien juist in het delen nog vermenigvuldigt ook!²⁰

De hier aan de hand van Ricoeur en Gregorius van Nazianze geschetste ‘spiritualiteit van de dankbaarheid’ voldoet aan wat de vooroorlogse Frans-Joodse filosoof en Nobelprijswinnaar voor literatuur Henri Bergson genoemd heeft een ‘complete mystiek’. In *Les deux sources de*

la morale et de la religion, zijn laatste grote werk (1932) maakt hij onderscheid tussen een incomplete en een complete mystiek.²¹ De incomplete mystiek bergt het gevaar in zich dat de mysticus volledig voor de wereld verloren gaat, zich niets meer aantrekt van het menselijk gewoel, van het dagelijks leven. Een volgroeide mystiek ('mysticisme complet') kenmerkt zich hierdoor dat ze de beweging terug naar het concrete, terug naar de wereld, terug naar de mensen en hun noden, durft te maken. De volgroeide mystiek, die Bergson ontwaart in Jezus' Bergrede en verder bij allerlei grote christelijke mystici, buigt zich juist wel weer toe naar de wereld, om verstarring te doorbreken, vastgelopen situaties te vernieuwen, nieuwe vormen van samenleven en gemeenschap uit te proberen.²² De binnenkant vraagt om een buitenkant, de verinnerlijking vraagt om uitstroom.

4. De uitstroom van agapè: de *ordo caritatis*

De spiritualiteit van de dankbaarheid vormt de binnenkant, het hart, van *agapè*. Van daaruit vindt ze uitgangen. Het gaat stromen. De dankbaarheid manifesteert zich in concrete inzet. De uitstroom van *agapè* beoogt participatie op basis van vrijheid en gelijkwaardigheid. Twee problemen doen zich dan direct voor. Het eerste is dat men toch niet de hele wereld tegelijk als een Atlas op de nek kan nemen? Zo bezwijken we nog aan die *agapè*! Het tweede probleem is dat zonneklaar niet iedereen in staat is tot vreugdevolle participatie op basis van vrijheid en gelijkwaardigheid. Mensen ervaren allerlei obstakels van lichamelijke, geestelijke en sociale aard.

Je kunt niet alles: de 'ordo caritatis'

Aan wie en voor wie geven en wat dan geven? We stuiten hier op een van de meest interessante en meest besproken vragen in de christelijke traditie (hoewel dit debat nu grotendeels vergeten lijkt). Het centrale probleem dat zich hier voordoet is de spanning tussen de universaliteit en gelijkwaardigheid die het begrip *agapè* vooronderstelt enerzijds en anderzijds de concreetheid die ze vraagt. Wie 'de mensheid' liefheeft, bekommert zich om geen enkel mens in het bijzonder – en dus om niemand. Maar wie zich concreet voor iemand inzet, gaat daarmee voorbij aan talloze anderen, die objectief beschouwd wellicht zelfs die hulp meer nodig hebben.

Bisschop Ambrosius van Milaan schijnt de eerste geweest te zijn die een nuchtere, praktische inperking van de universele reikwijdte van *agapè* aanbeval. Een mens behoort allereerst God lief te hebben, dan de eigen ouders, dan de eigen kinderen, dan andere leden van de eigen huishouding, en dan vreemdelingen. 'Charity begins at home'.²³ Augustinus was de eerste die in dit verband durfde te spreken van een *ordo amoris*, of *ordo dilectionis*, een orde in de liefde.²⁴ Ik citeer:

We behoren alle mensen gelijkelijk lief te hebben. Maar aangezien je nooit goed kunt doen aan allen, moet je in het bijzonder aandacht hebben voor diegenen die, door de toevalligheden van tijd, plaats of omstandigheden, in nauwer verband met je zijn gebracht. (...) Je kunt je niet van de situatie van alle mensen op de hoogte laten stellen, maar je kunt niet anders dan het er op houden dat de zaak al voor je is beslist door een soort van lot, al naar gelang iemand voor dit moment dichterbij je staat.’²⁵

Dit thema van de ‘ordo amoris’ of ‘ordo caritatis’ krijgt de meest uitvoerige aandacht bij Thomas.²⁶ In de *Summa Theologiae* (IIa IIae, q 26) grijpt hij terug op Augustinus’ gedachte van een *ordo amoris*, door Thomas omgedoopt in *ordo in caritate*. Voor zover het gaat om ‘welwillendheid’ (*benevolentia*) lukt het nog, je kunt alle mensen eeuwig geluk wensen, maar concreet weldoen (*beneficentia*) kan maar jegens enkelen, namelijk diegenen die je na staan: ouders, kinderen, medeburgers, medesoldaten op het slagveld. Maar er is geen principiële grens: uiteindelijk omsluit de *caritas* ook de vijand.²⁷ Het beeld dat hier naar voren komt is dat van steeds wijder wordende kringen van verbondenheid. Het liefhebben van allen begint altijd direct bij de meest nastaaende. De concreetheid heeft voorrang op de universaliteit, maar het is een tijdelijke voorrang. Heeft men liefde over, dan kan die zich verder verspreiden.

Agapè als radar: scherp leren kijken

Hieraan gekoppeld is een tweede probleem: moet je ook preciezer kijken naar wie degene is aan wie je je liefde betoont? Of veronderstelt *caritas* dat je je ogen sluit en zonder nadere afwegingen goed doet, jegens allen? Maar wat als een ander misbruik maakt van jouw goedgeefsheid?

In het debat werden al snel verschillende posities ingenomen. Invloedrijk waren uitspraken van Johannes Chrysostomos (‘Guldenmond’), aartsbisschop van Constantinopel van 398 tot 403, die aangaf dat wanneer een arme om voedsel vraagt, men dit zonder dralen en zonder verder navraag te doen, behoort te geven.²⁸ Daartegenover stonden de aanwijzingen van Ambrosius, bisschop van Milaan van 374 tot 397, die pleitte voor een vrijgevigheid, die aan de ene kant niet te royaal is voor diegenen voor wie het niet past en aan de andere kant niet te karig is voor wie het echt nodig heeft.²⁹ Daarom dient men zich goed op de hoogte te stellen van de concrete situatie van de hulpvrager.

De algehele tendens, zowel in de vroege kerk als in de latere christelijke traditie, is dat *caritas* juist vraagt dat men goed kijkt naar de situatie van de ander. Hoe krijgen we ellende en problemen zo scherp mogelijk in beeld? *Agapè* is geen uitnodiging tot een abstracte compassie met ‘het’ lijden van ‘de’ wereld. Nee, het gaat om het actief zien van de nood van mensen in alle concreetheid.

Heel markant komt dit in beeld in het werk van de al genoemde Cappadocische vaders.³⁰ In de klassieke oudheid werd medelijden, compassie als negatief beoordeeld. ‘Medelijden is de ondeugd van een zwakke ziel’, aldus Seneca. Dat is heel anders bij de

Cappadocische Vaders. Voor hen telt juist het concrete lijden van de medemens. Om mensen tot actie te bewegen, geven de Cappadocische vaders zo concreet en beeldend mogelijke beschrijvingen van het lijden van daklozen, van leprapatiënten, van hongerenden. Basilius de grote bijvoorbeeld over honger:

‘Honger is een traag kwaad, dat altijd dichterbij komt, maar ook altijd op de loer ligt zoals een dier in zijn schuilplaats. De lichaamstemperatuur neemt af. De vorm van het lichaam verschrompelt. Beetje bij beetje vermindert de kracht. Het vlees spant zich rond de botten als een spinnenweb. De huid verliest haar glans, omdat de gezonde verschijning afneemt en het bloed wegtrekt. De huid is niet langer blank, maar wordt grijszwart, omdat het askleurige lichaam, door het deerniswekkende lijden, bonte vlekken gaat vertonen. De knieën dragen het lichaam niet langer maar slepen zichzelf voort, de stem is krachteloos geworden, de ogen verzonken in de kassen als in een lijkst, zoals verdroogde noten in hun schil; de lege buik zakt weg, en sluit zich aan bij de ruggegraat, zonder de natuurlijke elasticiteit van de darmen. Wie het in zijn macht heeft dit kwaad te verlichten, en desalniettemin niet thuis geeft, moet inderdaad als een moordenaar veroordeeld worden.’³¹

Agapè is zo een soort radar, die zoekt waar mensen om wat voor reden dan ook niet kunnen participeren in de vreugde.³² Maar dit betekent niet dat men zonder verdere terughoudendheid de sluizen van barmhartigheid opent. Men dient grondig te kijken voor wie, op grond waarvan en in welke omstandigheden, bepaalde hulp passend is. Tegelijk moet men ook voortdurend voor ogen houden dat er bij God geen ‘aanzien des persoons’ is. *Agapè* mag nooit vriendjespolitiek worden. In de vroege kerk gaat men daarom al snel met lijsten werken die recht geven op ondersteuning, en waar men op kan komen te staan na een grondig onderzoek van de persoonlijke omstandigheden. *Agapè* vergt kennelijk nogal eens bureaucratie!

Een creatieve veelheid: zeven (?) werken van barmhartigheid

Maar hoe krijgt men die behoeften in beeld en wat kan men concreet doen om mensen binnen de gedeelde wereld weer te laten participeren? Het antwoord daarop is niet in zijn algemeenheid te geven, maar hangt van de omstandigheden af. Dit is de achtergrond van de grote populariteit én flexibiliteit binnen de christelijke traditie van de zogenaamde ‘werken van barmhartigheid’, waarnaar in het begin van dit geschrift verwezen werd. De lijst gaat oorspronkelijk terug op het Nieuwe Testament, waar Jezus in Mattheüs 25 spreekt over het Laatste Oordeel en vormt, in de woorden van Ulrike Ritzenfeld het ‘Grundcharta christlicher Sozialpraxis’.³³ Diegenen worden uitgenodigd het hemelse koninkrijk binnen te gaan die de koning van dat rijk, zonder het te weten, te eten gaven toen hij honger had, te drinken gaven toen hij dorst had, huisvesting verzorgd hebben toen hij vreemdeling was, van kleding

voorzien toen hij naakt was, bezocht hebben toen hij ziek was en naar hem hebben omgezien toen hij in de gevangenis zat. Verbaasd antwoorden de toehoorders dat zij geen idee hebben wanneer dat allemaal geweest moet zijn, waarna de koning antwoordt: ‘Alles wat je gedaan hebt voor één van mijn minst aanzienlijke broeders-en-zusters, heb je ook voor mij gedaan.’

In de traditie gaat men vrij met de lijst om. In het vroeg-christelijke geschrift *De Herder van Hermas* wordt meteen fors uitgepakt met een lijst van maar liefst minstens zeventien ‘goede werken’.³⁴ Lactantius, één van de vroegste kerkvaders, geeft een lijst van negen ‘werken van barmhartigheid’, overigens door hem net zo gemakkelijk ‘werken van rechtvaardigheid’ genoemd.³⁵ Hij is het ook die als eerste het begraven van de doden in zijn lijst opneemt. Het is opgenomen in wat sinds Thomas van Aquino de klassieke lijst van ‘Zeven werken van barmhartigheid’ is geworden.

Wie de variabiliteit van de lijsten overziet, kan niet anders concluderen dan dat precies in deze variatie de contextualiserende kracht van *agapè* ligt.³⁶ Wat nodig is, hangt af van de situatie, die men steeds weer als met een radar doorzoekt. De lijstjes zijn daarom niet limitatief bedoeld, maar illustratief: hier kan men aan denken, of hieraan, in de hoop dat de lezer zelf in zijn of haar situatie tot eigen, creatieve analyses en oplossingen komt.

Conclusie: de korte weg van de ‘*ordo caritatis directa*’

De voorstellingen van caritas in het algemeen en van de zeven (vaak ook wel zes) werken der barmhartigheid zijn legio. De publieke ruimte, kerken, pleinen, stadhuizen – ze waren vaak bezwangerd van voorstellingen van de werken van barmhartigheid.³⁷ De verbeelding zet zich voort tot op de huidige dag. Voeg hier gerust ook nog bij de talloze afbeeldingen van de Barmhartige Samaritaan en van Sint Maarten die zijn kleeft deelde met een koude voorbijganger en de contouren worden zichtbaar van een groot Europees ‘beschavingsoffensief’.

De klassieke *ordo caritatis* zet mensen op hun plaats, op locatie. Daarmee relateert ze een al te overspannen kosmopolitische gerichtheid. Hier leef je, met deze mensen. Uitgekozen heb je ze wellicht niet, maar ze zijn aan jou gegeven. Hier, nu, aan hen moet je antwoord, *acte de présence* geven. Deze orde kunnen we daarom ook de directe liefdesorde noemen, de *ordo caritatis directa*. Het gaat hier om de korte relaties, de nabije relaties, waar ieder mens direct mee te maken heeft, in huis, in buurt, op de werkvloer, soms ook op het stad plein, soms nog verder weg, bij ons gebracht via TV-beelden. Immers, de *ordo caritatis* sluit de kosmopolitische gerichtheid niet uit. Wie meer over heeft, kan steeds wijdere kringen in het vizier nemen.

5. Een tweede *ordo caritatis*: inspiratie voor maatschappelijke transformatie

De *ordo amoris* of *ordo caritatis* zoals we die besproken hebben, blijft sterk in de sfeer van de directe relaties tussen mensen, in familieverband, in een dorp, in een stad, op straat, in de buurt, op het werk. Ze kan zich uitbreiden, in steeds verder reikende concentrische cirkels, zelfs naar de verre naaste. Maar het lijkt toch alsof hier de reikwijdte van *agapè* haar einde vindt, de uitstroom eindigt. Het lijkt alsof de concrete universaliteit, die ik hierboven als typerend voor *agapè* aanwees, tegelijk de kooi is waarin ze gevangen zit. Het is alsof de concreetheid het uiteindelijk wint van de universaliteit. *Agapè* krijgt daarmee iets wereldvreemds.

Immers, we leven in een wereld vol instituties: de staat, allerlei maatschappelijke organisaties, de markt. Is dit niet een totaal andere wereld? En misschien wel de echte wereld, de harde wereld, van regels, procedures, bureaucratische sturing, onpersoonlijke mechanismes, tactisch handelen, uiterlijk vertoon? We lijken met de Amerikaanse theoloog/filosoof Reinhold Niebuhr niet anders te kunnen dan spreken van een tegenstelling tussen ‘moral man and immoral society’.³⁸ Organisaties, staten, markten – ze lijken een geheel eigen logica te volgen die onverenigbaar is met *agapè*. In de moderne samenleving lijkt die tegenstelling nog wel groter te zijn dan in premoderne samenlevingen, omdat bij ons deze wereld van politiek-sociale organisatiestructuren zo dik geworden is. Het lijkt alsof een mens in de moderne samenleving onder een dikke korst leeft van vervreemdende structuren.³⁹

Is het denkbaar ook de publieke wereld van instituties als een *ordo caritatis* op te vatten? De suggestie dat dit kan en zelfs moet, wordt ons krachtig aan de hand gedaan door (opnieuw) Paul Ricoeur.⁴⁰ Hij maakt onderscheid tussen ‘medemens en naaste’ (socius et prochain). De ‘naaste’, en hierbij knoopt Ricoeur aan bij Jezus’ parabel van de Barmhartige Samaritaan, is diegene die ik concreet ontmoet. De naaste valt geheel binnen de *ordo caritatis* zoals hiervoor omschreven. Echter, wij leven heden ten dage in een wereld niet alleen met ‘naasten’ maar met grote aantallen ‘medemensen’, met wie ik niet als naaste verbonden ben maar als staatsburger, als medewerker in grote organisaties, als anonieme betreder van dezelfde publieke ruimte. Dat kan leiden tot een radicale kritiek op de vervreemdende grootschaligheid van de moderniteit of juist tot een afwijzing van de kleinburgerlijke kneuterigheid. Ricoeur acht dit een valse tegenstelling. Hij onderscheidt dan tussen de ‘korte relaties’ van mens tot mens (onze *ordo amoris* – I) en de ‘lange relaties’ die loopt via de instituties. Beide zijn, indien ze goed functioneren, ‘partiële en partijdige gestalten van de wijze waarop de liefde de geschiedenis bestuurt’.⁴¹ We moeten daarom uitkijken voor een ‘personalistisch anarchisme’ dat alleen de korte relaties als goed aanmerkt. De vraag ‘voor wie ben jij een naaste?’ uit de genoemde parabel kan heden ten dage evenzeer als antwoord hebben dat we een institutie moeten rechtvaardigen, verbeteren of kritiseren.

In lijn met deze analyse van Ricoeur zou ik willen voorstellen de hiervoor besproken *ordo caritatis* vanaf nu de *ordo caritatis – I* te noemen en daarnaast een *ordo caritatis – II* te onderscheiden, de korte relaties en de lange relaties, een *ordo caritatis directa* en een *ordo caritatis indirecta*.

Daarmee doe ik (in dit geval samen met Ricoeur) in feite niets uitzonderlijks. De christelijke traditie is in belangrijke mate ook een traditie van instituties geweest. Als men de christelijke traditie in het Westen bekijkt, ziet men onmiskenbaar de contouren van een ‘agapeïsche revolutie’, die zich ook uitstrekt tot allerlei instituties, sterker nog: die geheel nieuwe instituties geschapen heeft en andere hervormd.⁴² Dat deze institutionele ‘incarnatie’ ook grote risico’s met zich mee gebracht heeft en op haar best altijd partieel blijft, behoeft geen betoog en daar zal ik in een volgend hoofdstuk nader op ingaan. Ik zie sporen van deze *ordo amoris indirecta* in drie domeinen.

A. Vrije associaties

Het eerste terrein waarop een agapeïsche transformatie ook institutioneel vorm kreeg, is het veld van wat we heden ten dage noemen ‘maatschappelijke organisaties’. Hier is de invloed van het begrip *caritas* het meest direct zichtbaar. Talloos zijn de verhalen van mensen die zich het lot van anderen aantrokken en daarbij verder keken dan de neus van deze concrete mens lang was. Zij zagen achter de concrete mensen die ze ontmoetten een hele groep mensen in soortgelijke omstandigheden. Ze vroegen zich af of de concrete aalmoes niet een meer structurele en daarmee effectievere bestemming zou kunnen krijgen.

Het historisch gedocumenteerde markeringspunt hiervan wordt gevormd door enkele uitspraken van keizer Julianus (361 tot 363), die in de christelijke geschiedschrijving *Apostata* genoemd wordt, de afvallige. In één van zijn brieven, aan de (‘heidense’) hogepriester Arsacius in Galatië⁴³, beklaagt hij zich over het gegeven dat

‘de godsdienst van de goddeloze Gallileeërs (Julianus’ standaardbenaming voor christenen) vooral bevorderd is door hun filantropie (*philanthropeia*) jegens vreemdelingen, hun zorg voor de goede begrafenis van de doden en hun morele integriteit.’

Wij moeten hetzelfde doen, zo dringt hij bij de landvoogd aan:

‘In elke stad moeten opvanghuizen (*xenodocheia*) gebouwd worden waarin vreemdelingen die geldgebrek hebben – niet slechts onze eigen, maar andere vreemdelingen ook – onze filantropie kunnen ondervinden. Want het is een schande dat onder de Joden niemand hoeft te bedelen, en nog ergerniswekkender is het dat de goddeloze Galileeërs niet slechts hun eigen armen voeden maar ook de onze. Iedereen kan zien dat onze mensen elke ondersteuning missen.’

Deze brief van even na 360 is een heldere aanwijzing dat in de decennia daarvoor een eigen, herkenbare charitatieve praktijk is ontwikkeld door de vroege christenen. Vanuit het Oosten verspreidde de *xenodocheia*-beweging zich vervolgens ook naar het Westen. Diverse namen deden uitwisselbaar de ronde voor deze instellingen (ik geef hier de verlatiniseerde versies van Griekse woorden, er waren geen Latijnse benamingen!): *prochotrophium* (armenopvang), *nosocomium* (ziekenopvang), *orphanotrophium* (wezenopvang), *gerontocomium* (ouderenopvang), *brephotrophium* (kinderopvang, onderwijs). Vaak vonden de verschillende soorten opvang onder een dak plaats en waren ze niet strikt gescheiden, vandaar dat de aanduidingen ook dooreen lopen.⁴⁴ Het is tegen deze achtergrond dat Peter Brown, historicus van de klassieke oudheid, spreekt van een ‘revolution in the social imagination’⁴⁵: de inrichting van de samenleving werd in nieuwe morele categorieën gevat en beoordeeld.

Het meest imposante opvanghuis werd rond 370 gebouwd door de aankomend bisschop van Caesarea, de al eerder genoemde Basilius de Grote (die overigens samen met de genoemde Julianus, de latere keizer, aan de Academie in Athene had gestudeerd). Rond 370 bouwde Basilius, grotendeels betaald uit zijn eigen zak, een geheel nieuw soort opvangcentrum, even buiten Caesarea, met onderkomens voor pelgrims, voor zieken, voor wezen en voor daklozen. In het centrum waren artsen aanwezig. Ook was er een werkplaats waar wezen en daklozen een vak konden leren.

In de Oosterse context, waarin Basilius werkte, is het proces van de vorming van niet-statelijke publieke instituties al snel ingehaald door de omvorming van de staat tot beschermheer en drager van het christendom. Voor een context waarin onafhankelijke instituties, vrije associaties, konden ontstaan en floreren, hebben we te kijken naar een heel ander deel van het Imperium Romanum, namelijk het Westelijke deel. Hier stortte in de loop van de vierde en vijfde eeuw een overkoepelend staatsgezag in en werd de fakkel der maatschappelijke orde in feite overgedragen aan christelijke kloosters, die ook een centrale rol op zich namen in de bestrijding van armoede. Elk klooster was constitutioneel verplicht een derde (of een kwart, dat wisselt soms wat in de overlevering) van de inkomsten opzij te zetten voor armenzorg..⁴⁶ Elk klooster had ook *xenodochium*. Mar ook kloosters waren niet immuun voor verval en veelvuldig viel genoemde fakkel ook de kloosters uit handen. Europa wordt het toneel van een eeuwenlange zoektocht naar een leefbare samenlevingsorde, waarbij nu weer eens een kortstondig keizerrijk, dan weer een vorstenhuis, dan weer feodale structuren, dan weer kloosterordes een centrale rol spelen.

Wat dwars hierdoor heen niet meer verloren ging, maar hoe langer hoe sterker ervaren werd als reddingsmogelijkheid uit oorlog en chaos, was de fundamenteel christelijke ontdekking, aanvankelijk opgedaan in de christelijke gemeenten en later vooral uitgewerkt in de kloosters: dat mensen de mogelijkheid hebben zich aaneen te sluiten, zich in en rond instituties te verenigen om zo het leven leefbaar te maken, voor mensen zelf, en voor anderen, desnoods buiten een hogere politieke orde (of het ontbreken daarvan) om. Deze *ars associandi* kreeg een nieuw hoogtepunt in de middeleeuwse steden in Noord-Italië en in het

bijzonder in Noordwest Europa. Deze steden hadden zelf de vorm van een vrije associatie (formeel de vorm van een verbond, een *pactum* of *foedus*, vandaar ons woord ‘federaal’) en heel bewust boden ze ook intern de ruimte aan vrije associaties.⁴⁷ De stad was feitelijk zelfs een *consociatio consociatorum*, vergeven van beroepsgilden, broederschappen en associaties voor allerlei doeleinden, zowel religieuze, als gezellige als sociale-charitatieve doeleinden (zieken- en opvanghuizen werden vaak gerund door en als een associatie, een lekenbroeder- of lekenzusterschap). Hier zijn de praktijken en gewoonten gevormd – het sociaal kapitaal – die tot op de dag van vandaag in lange continuïteit inzichtelijk maken waarom wij nog steeds zo veel waardering hebben voor allerlei charitatieve organisaties en zo veel waardering hebben voor ‘liefdadig’ vrijwilligerswerk, met name het zorggerichte vrijwilligerswerk.

Ik hoef hier niet verder de ontwikkeling, de plussen en de minnen van deze institutionele praktijk, die we heden ten dage ‘civil society’ noemen, en eerder als ‘maatschappelijk middenveld’ aanduiden, te schetsen om het punt scherp te krijgen: tot op vandaag de dag is dit veld van maatschappelijke organisaties een cruciaal onderdeel van wat ik de *ordo caritatis indirecta* genoemd heb, een reservoir van sociaal kapitaal, zelf op de een of andere manier puttend uit dat andere reservoir, de *agapeic flow*.⁴⁸

B. Politieke gemeenschappen

Het is wellicht pikant om ook een volgend domein aan te duiden als ‘agapeïsch domein’, maar toch kunnen we niet om het gegeven heen dat in nogal wat oude teksten en zelfs afbeeldingen er een intrinsiek verband gelegd wordt tussen het domein van politiek en staat enerzijds en *caritas*, liefde, anderzijds.

Heel radicaal treffen we dit aan in bij de negentiende-eeuwse Duitse filosoof Hegel. In diens *Phänomenologie des Geistes* spreekt hij over het gebod de naaste lief te hebben als jezelf.⁴⁹ Het gebod spoort aan om voor iemand concreet kwaad af te weren en iemand het goede toe te voegen. Dan moet men wel weten wat voor die persoon goed en kwaad is. Men moet dus nadenken: ‘liefhebben met verstand’. Het meest verstandige weldoen is het puur algemene handelen van een staat. Daartegenover verschrompelt het individuele goed-doen tot iets dat eigenlijk niet de moeite waard is om er over te spreken.

De geschiedenis van de westerse cultuur en de westerse politieke orde sinds de ineenstorting van het West-romeinse Rijk is te zien als één lange zoektocht naar een politieke orde die burgers aan elkaar kunnen geven als wederzijdse bescherming van vrijheid, gelijkheid en waardigheid, een orde die het mogelijk maakt dat mensen elkaars partners kunnen zijn. Laat ik het hoge woord maar gebruiken: een agapeïsche politieke orde.

Op die zoektocht zijn twee tegengestelde sporen bewandeld. De Engelse historicus van politieke ideeën (met de Duitse naam) Walter Ullmann heeft die sporen aangeduid als respectievelijk de ‘descending’ en de ‘ascending view of government’. Volgens de ene visie is een politieke orde primair een goddelijke instelling die van boven neerdaalt, via een keizer,

koning of magistraat. Volgens de andere visie is een politieke orde een schepping van mensen die een hogere macht creëren om gezamenlijke zaken ook gezamenlijk te regelen.⁵⁰

In de door Ullmann gekozen formuleringen zit een merkwaardige adder onder het gras, die eigenlijk tot op de dag van vandaag bij vele historici van het politieke denken zijn werkzame stof blijft verspreiden. De tegenstelling tussen ‘top down’ en ‘bottom up’ denken wordt steeds vermengd met de tegenstelling religieus versus seculier. De neerdalende visie wordt dan consequent verbonden met het Christendom, de opstijgende visie met een mix van Klassieke Oudheid, Oud-Germaans denken en modern seculier denken – kortom alles wat niet christelijk is.

Daartegenover kan men stellen dat zich juist vanuit het christelijke besef van de gelijkwaardigheid van mensen een nieuwe visie op gemeenschapsvorming ontwikkeld heeft. De spanning die Ullmann aangeeft, is scherp gezien, maar is geen spanning tussen een christelijke en een niet-christelijke ervaringshorizon maar primair een spanning binnen het christendom.⁵¹ Juist de ‘bottom up’-visie is resultaat van een hoe langer hoe dieper in alle lagen van de bevolking doordringend besef van de oorspronkelijke gelijkheid van alle mensen voor God.⁵² ‘Gewone’ mensen verwerven de status van heiligen. De ‘leek’ voelt zich hoe langer hoe meer opgenomen als burger van het Hemelrijk, en verwacht dan ook dat die status hier op aarde erkend wordt, in kerk en samenleving. Hoe ver dit uiteindelijk ging moge blijken uit het feit dat boeren tijdens een opstand in Engeland in 1381 als strijdkreet aanhieven ‘Wij zijn mensen, geschapen naar het evenbeeld van Christus, en wij worden behandeld als wilde beesten!’.⁵³

Dit nieuwe besef van het geheiligde individu, dat in vrijheid gemeenschappen stichten kan of daartoe kan toetreden, is de voor de hand liggende achtergrond van de enorme groei van nieuwe ‘autonome’ gemeenschappen in de Middeleeuwen, eerst kloosters, daarna steden. Deze ontwikkeling is niet anders te karakteriseren dan als een exodus, een exodus uit het feodale diensthuis.⁵⁴ De kerngedachte van de op deze wijze van onderop door zelfbewuste, geheiligde leken gestichte gemeenschappen wordt wellicht het beste uitgedrukt door de Augustijnse scholasticus Henry van Ghent (rond 1280, in Parijs de opvolger van Thomas), volgens wie de burgerlijke gemeenschap niet kan bestaan zonder ‘.. de hoogste vriendschap, waardoor iedereen door ieder ander gezien wordt als een ander zelf, en de hoogste liefde (*caritas*), waardoor ieder de ander liefheeft als zichzelf, en de grootste welwillendheid (*benevolentia*), waardoor ieder voor de ander hetzelfde wenst als voor zichzelf.’⁵⁵

De Westeuropese stad als bewuste exodus uit de woestijn van wat Bisson genoemd heeft ‘feudal violence’⁵⁶, wordt wellicht nergens zo dramatisch verbeeld als in de fresco’s van Ambrogio Lorenzetti in het stadhuis, het Palazzo Pubblico van het Italiaanse Siena. In de eigenlijke raadzaal, waar de stadsraad, de Raad van Negen, vergaderde, hadden de bestuurders kennelijk ooit besloten dat het goed zou zijn als men permanent voor ogen zou hebben wat de uitgangspunten en gevolgen van goed bestuur en ook wat de uitgangspunten en gevolgen van slecht bestuur zijn. De fresco’s die Lorenzetti daar in de Sala dei Nove, de Zaal

der Negen, in 1337 en 1340 aanbracht, beslaan drie grote wanden en vormen tot op de dag van vandaag een 'pièce de résistance' voor uitleggers, zowel kunsthistorici als historici van politieke ideeën.⁵⁷

Uit de overweldigende beeldenrijkdom van de fresco's (waar men wel tien inaugurele redes aan kan wijden) kan ik in verband met mijn thema maar enkele aspecten naar voren halen. De meeste interpreten, zo niet alle, beginnen hun interpretatie met de blikvanger in de zaal, de verbeelding van de Goede Overheid. Maar hiermee sluit men direct een belangrijke interpretatieweg af. Naar mijn indruk moet men de fresco's niet statisch lezen, als een typologie, maar als een beeldverhaal – in de beste traditie van het vroeg-renaissancistische *ut pictura poesis*: lees de schilderkunst als een dichtwerk, dus met een plot.



Komt men binnen waar vroeger de enige toegangsdeur was, dan valt het oog direct op een horribele aanblik van een land waar wordt geroofd, wordt gevochten, vrouwen worden aangerand, huizen worden verwoest, een dorp platgebrand. Angst (*TIMOR*) heerst. Het enige ambacht dat beoefend wordt, is de smederij: hier worden wapens gemaakt.. Het leven en samenleven kan vernietigd en daarmee vernietigend zijn. Hoe komt dat dan, is de voor de hand liggende vraag? De blik van de kijker dwaalt verder en wordt dan plots getroffen door een mogelijk nog huiveringwekkender aanblik: een met duivelse attributen geportretteerde tiran op een troon, gedreven door trots, hebzucht en roemzucht, geflankeerd door fraude, verdeeldheid, wreedheid, angst verspreidend in stad en land. De rechtvaardigheid heeft hij onder zijn voeten vertrapt en haar gekneveld. Elke stadsbestuurder in Siena werd dus dagelijks geconfronteerd met de duistere vernietigingskracht van een staat.



Kan men bevrijd worden uit dit land van *Timor*, dit land van de angst? Is een exodus mogelijk? Gaat men met de lichtval mee, dan wordt men getuige van een geheel ander tafereel. Onze blik wordt gevangen door een imposante vrouw, vrouwe *Justitia*, niet met blinddoek, maar juist met de ogen open, gericht op de hemelse wijsheid. Om haar hoofd de openingstekst uit het (deuterocanonieke) boek ‘De Wijsheid van Salomo’: ‘Hebt de gerechtigheid lief, gij die het land bestuurt.’ Burgers hebben zich kennelijk bevrijd uit die schrikwekkende toestand. Ze hebben zich aaneengesloten, *Concordia* (de vrouw onder *Justitia*) heeft hen verenigd, ze hebben zich onder het recht gesteld. Gebonden door dit gedeelde en op deze wijze eenheidsstichtende rechtsbesef trekken de burgers de nieuwe orde tegemoet, lopend aan de leiband der eendracht, het *vinculum concordiae*, een veelvuldig in de traditie gebruikt symbool. Zo vormt men een nieuwe gemeenschap die op weg gaat naar een nieuwe politieke orde, gesymboliseerd in een grote mansfiguur. Dat kan dus, is de revolutionaire boodschap van het fresco: men kan de tirannie verdrijven door zich aaneen te sluiten, en een huwelijk tussen staat en recht tot stand brengen, een goed bestuur instellen. Zo’n figuur dient als het ware getrouwd te zijn met de gerechtigheid, die als geheel onafhankelijke partner naast de machthebber zetelt. De dame heeft iets ongenaakbaars en het is duidelijk wie de lakens uitdeelt: de beweging van het verhaal gaat van het recht naar de staat, niet andersom.

Maar er is nog wel een risico. De staat kan opgevat worden als een puur procedureel product van het volk, zonder eigen morele betekenis. De macht, de machthebbers, dienen daarom ook zelf een eigen morele kwaliteit te hebben. Daarom wordt de overheidsfiguur omringd door een aantal deugden, negen in totaal – voor elk lid der Raad van Negen één: bovenaan geloof, hoop, liefde, en dan van links naar rechts vrede, moed, verstandigheid, ruimhartigheid, matigheid en dan opnieuw weer rechtvaardigheid, *iustitia*.

Opvallend is de verbeelding en plaatsing van de vrede, de bevallige witte jongedame in het midden. Zij lijkt hier niet geportretteerd als onderdeel van de bestuurlijke entourage, maar zit meer terzijde van het bestuur en tegelijk centraal in het hele fresco. Zo lijkt ze meer een dochter des huizes, die zich ook in de regeerresidentie bevindt, voortgekomen uit het huwelijk tussen recht en politieke orde, maar tegelijk met een eigenstandige rol. Als dochter des huizes is ze kennelijk ook nog steeds zeer huwbaar. Ze zit daar dan ook vooral verleidelijk te wezen. Alsof ze lukt: 'kies mij'! Voor een goed bestuurder, tijdens de raadvergaderingen, moet de vrede een verleidelijke dame zijn, bevalliger, gracieuzer dan geweld en strijd. Over publieke liefde gesproken! Een goed bestuurder is altijd een klein beetje verliefd - op de vrede.

Haar schoonheid wordt ook geaccentueerd omdat deze dochter des huizes zo duidelijk geniet van haar uitzicht. Het tafereel waar zij zo met kennelijk plezier naar kijkt, is het enorme rechterpaneel. Hier zijn de gevolgen van goed bestuur uitgebeeld. Al het voorgaande staat in dienst van deze uitkomst. Hier zien we, geschilderd met een joyeusheid die nauwelijks voor onze eigen Jan Steen, de schilder van het alledaagse leven, onderdoet, wat goed bestuur mogelijk maakt. Het dagelijks leven kan stromen. Eigenlijk is er niets bijzonders te zien: mensen die hun werk doen, die huizen bouwen, hun ambacht beoefenen, handel drijven, de stad ingaan, de stad uitgaan, hun wijngaard bewerken, paard rijden, graan oogsten, ploegen, zaaien. Allemaal doodgewoon, maar tegelijk intens bijzonder, als je je als kijker nog even herinnert wat je enige momenten daarvoor gezien hebt: de verwoesting en vernietiging. Het is alsof je opgelucht adem haalt: dit kan dus ook, dit kunnen de gevolgen zijn van goed bestuur. En plots wordt dan opnieuw het besef ten hoogste aangescherpt hoe cruciaal dat goede bestuur is, en hoe cruciaal het is de sociaal-morele infrastructuur die haar functioneren mogelijk maakt, te koesteren.



Het is in dit kader dat ik een ander saillant detail plaats. Het betreft de bijzondere rol die de *caritas*, de liefde in dit fresco inneemt. Het opvallende is hier toch haar centrale, publieke plaats als kennelijk de primaire bezielende figuur voor een goede staat. Het fresco geeft namelijk aan de *caritas* een heel eigen plaats. De plaatsing is veelzeggend. Enerzijds lijkt zij de meest intieme inspiratiebron voor de bestuurder. Geen van de andere deugden is hem zo nabij. Anderzijds staat ze (samen met geloof en hoop) boven de politiek. Ze kan niet en mag niet door de politiek verzvolgen worden. Zo is ze dus ook steeds een kritisch tegenover, een permanente toetssteen voor de politiek.



Er loopt vanuit het Palazzo Pubblico in Siena een directe lijn van familieverwantschap naar de Noordepese steden, die zichzelf constitueerden als vrije gemeenschappen, als een uittocht uit het feodale, gewelddadige diensthuis, als eilanden van vrede. Men kan daarbij even zeer denken aan Brugge en Gent als aan Alkmaar en Amsterdam, aan Utrecht of aan Wittenberg, aan Geneve en aan Emden. Het is aan deze laatste, kleine Noord-duitsche stad dat we de enige echte empirisch geïnformeerde en theoretisch uitgewerkte analyse van de sociaal-morele infrastructuur van de middeleeuwse stad te danken hebben. Deze is van de hand van Johannes Althusius, al geschreven toen hij nog hoogleraar was, maar verder bewerkt en uitgebreid toen hij 'syndicus', de belangrijkste stadsbestuurder van Emden was, van 1604 tot zijn dood in 1638.⁵⁸ Centraal in het denken van Althusius staat de gedachte dat burgers in vrijheid zich aan elkaar verbinden en zo een politieke orde vormen. Men kan zijn werk zo lezen als een verklarend woordenlijstje bij Lorenzetti's fresco's. En de publieke *caritas*? Ook die treffen we aan bij Althusius. Het is de liefde die mensen in associaties bijeen brengt en houdt (boek IV, par. 24). Uiteindelijk is het ook de liefde die de verhouding tussen een magistraat en het volk kwalitatief bepaalt: 'Hij (de magistraat, GJB) is geliefd bij zijn onderdanen, omdat hij hen eerst liefhad.' (boek XXIV, par. 34).

C. Economie: het revolutionaire visioen van Adam Smith

Is het nu niet genoeg geweest? Het begrip ‘agapè’, dat intieme, tere, kwetsbare begrip, is hiervoor toegepast op maatschappelijke organisaties. Dat leek nog wel gepast. Maar daarna is het ingebracht in de sfeer van de politiek – toch een veld dat we doorgaans niet associëren met hoge morele standaarden of spirituele inspiratie, maar met machtswellust, baantjesjagerij, Machiavellistisch bouwen aan imago’s die sluwe spelletjes moeten maskeren. In wat voor wereld leef je eigenlijk als je dit domein durft te verbinden met *agape*? Dan kom je toch van een andere planeet? Mag je dit prachtige begrip wel zo vervuilen? Laat dit genoeg zijn, Buijs! Kun je het nog dieper in het vlees trekken, nog meer bezoedelen, nog meer besmeuren?

Ja, dat kan wel. Met de nadruk op de nieuwe glans die valt over het gewone leven in het fresco van Lorenzetti, heb ik in feite al de overgang gemaakt naar een derde agapeïsch domein, dat van de economie, van de vrije markt. En mijn kroongetuige in dit verband is niemand minder dan de vader van de vrije markt gedachte, Adam Smith.

Ik neem u mee naar een collegezaal in het 18^e eeuwse Schotland, Glasgow. We zitten in de zaal bij Francis Hutcheson, een inmiddels beroemde moraaltheoloog dan wel moraal-filosoof (dat lag toen vrij dicht bij elkaar). Het centrale thema in zijn colleges en in zijn moraaltheorie is – u raadt het al – ‘liefde’. Maar dit begrip heeft volgens Hutcheson wel een eigentijdse vertaling nodig! En zo komt hij tot diverse vervangende begrippen: ‘sympathy’, ‘benevolence’, ‘kind affections’, ‘desire of the happiness of others’.⁵⁹ De centrale tegenstelling die Hutcheson ziet in onze morele huishouding, binnen in ieder mens, is die tussen ‘love’ en ‘hatred’, liefde versus haat. En een samenleving kan alleen functioneren als er sprake is van liefde, ‘publick love’ – de uitdrukking komen we daadwerkelijk tegen in het werk van Hutcheson.⁶⁰ Maar hoe geeft men een samenleving van vrijen en gelijken ook daadwerkelijk vorm? Dit is een van de drijvende vragen in Hutcheson’s werk.

In de collegezaal zit een 13-jarige (!) jongen, die de colleges indrinkt. Vier jaar lang studeert hij bij Hutcheson en later zou hij altijd met de allerhoogste achting over hem blijven spreken: ‘the never to be forgotten Francis Hutcheson’. Zijn naam: Adam Smith. Op 36-jarige leeftijd – Hutcheson was toen al overleden – publiceert hij een werk waarin de inspiratie van zijn leermeester op elke pagina tastbaar is, de *The Theory of Moral Sentiments*. En nog 17 jaar later publiceert hij het werk dat hem ook bij het nageslacht beroemd zou maken *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* – het werk dat nog altijd gezien wordt als het beginpunt van de moderne economische wetenschap en dat hem maakte tot, in de woorden van Kenneth Boulding, ‘both the Adam and the Smith of systematic economics’.⁶¹

In Smith’s *Theory of Moral Sentiments* is Hutchesons ‘sympathy’ het centrale begrip geworden.⁶² Sympathy’ betekent bij Smith geen medelijden, maar ziet op het vermogen dat mensen hebben om zich te verplaatsen in de situatie van een ander en van daar uit diens gevoelens en ervaringen mee te voelen. Vanuit deze opvatting fulmineert Smith tegen mensen die neerkijken op arme en achtergestelde mensen, fulmineert hij tegen rijkdom zonder

plichtsbesef, fulmineert hij tegen de glitter en glamour van de *nouveau riche* die op frauduleuze wijze hun rijkdom verkregen hebben.

Deze man, deze moralist, wiens analyses wij vandaag niet anders kunnen lezen dan als een radicale en hartgrondige verwerping van de bonuscultuur zoals die zich in de achterliggende decennia genesteld heeft in de bancaire sector en elders, deze man is de vader van de moderne economie geworden. Hier stuiten we op een bijna verbijsterend raadsel. Adam Smith, deze leerling van de cultuurcalvinistische moraalfilosoof Francis Hutcheson, is ook de auteur van het al genoemde *The Wealth of Nations*, het werk waarvan de meest geciteerde zin luidt:

'It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own self-interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages.'⁶³

Hier vinden we een diametraal tegenovergesteld principe: geen 'sympathy' maar 'self-love', geen 'benevolence' maar 'self-interest'. De economie draait om het nastreven van eigenbelang. Deze zin is de hoeksteen geworden van nu ruim twee eeuwen economische theorie én economische praktijk.⁶⁴ Van welke appel heeft deze Adam gegeten dat hij zeventien jaar na zijn *Moral Sentiments* nu ineens alle kaarten zet op de egoïstische, zelfzuchtige mens? Is hij zijn leermeester, de 'never to be forgotten Hutcheson' toch vergeten en heeft hij het ideaal van 'publick love' opgegeven? Of, lezen economen de vader van hun eigen wetenschap slecht? Geldt voor Smith 'veel geprezen, weinig gelezen'? Er zit niets anders op dan dat we de zin herlezen en voor de zekerheid ook enkele omringende zinnen erbij nemen.

Zodra we de beroemde zin in de context lezen, gaat ons een licht op. Smith heeft het er helemaal niet over dat ik in het (handels)verkeer met anderen alleen maar gericht moet zijn op mijn eigen belang, zoals het beeld van de calculerende *homo economicus* suggereert. Het gaat hem er juist om dat niemand in het leven iets gedaan krijgt, als je je niet eerst verplaatst in de situatie van de ander. Oftewel: zonder *sympathy* is geen enkel marktverkeer mogelijk. De markt wordt mogelijk omdat mensen zich wederzijds kunnen verplaatsen in elkaars situatie: 'ik heb iets wat jij nodig hebt' (aanbod), 'jij hebt iets wat ik nodig heb' (vraag). Op deze wijze komen op de markt gedeelde belangen tot stand. Door de markt kunnen we als fiere vrijen en gelijken met elkaar omgaan. De goede marktkoopman praat daarom niet over zijn eigen belangen maar doet een appel op de belangen van de ander, die hij door *sympathy* kennen kan.

Als we de beroemde zin zo in zijn context herlezen, begrijpen we plots hoezeer Smith levenslang geïnspireerd bleef door Hutcheson's gedachte van 'universal love'. Deze moet echter wel gestalte krijgen – in deze wereld. Maar hoe, hoe? We kunnen maar zo'n klein beetje doen! In het aangrijpende hoofdstuk over 'Universal Benevolence' in de *Theory of*

Moral Sentiments ziet Smith het probleem in alle scherpste onder ogen. De wereld is tot in de verste uithoeken gevuld met ellende en verscheurdheid ('filled with nothing but endless misery and wretchedness') – de gedachte is onverdraaglijk. Hier kijken we Adam Smith rechtstreeks in het agapeïsche hart. *The Wealth of Nations* wordt begrijpelijk: hoe kunnen landen ('Nations' - let op het meervoud van de 'universal benevolence'!) ontsnappen aan de situatie waarin ze zijn 'filled with nothing but endless misery and wretchedness'. Oftewel: hoe kan goedheid concreet, dat wil zeggen: ook materieel, lichamelijk, gestalte krijgen in de wereld? Hoe kunnen de 'Different Ranks of the People' delen in de welvaart – met die vraag opent zelfs deel 1! Dit boek is Smith's 'werk der barmhartigheid'! Hij beoogt een systeem volgens welke ieder mens welvaart kan creëren. Hoe? Ons dagelijks werk doen! Arbeid is de motor van de welvaart – veel protestantser kan het niet. Hoeveel invloed interpreteren ook graag in Smith willen lezen van de klassieke oudheid, met name van de Stoa, er is op dit punt geen ontsnappen aan: Smith is Calvinist. We moeten allen aan het werk. Anders dan goud, landbouwgrond of grondstoffen, die allen ongelijk verdeeld zijn in de wereld, kan ieder mens wel op enigerlei wijze de handen uit de mouwen steken. De arbeid maakt ons tot gelijke partners in de wereld – een onvervalst agapeïsch motief.

Maar de enorme productie, resultaat van de efficiënte coöperatie tussen mensen, wordt daarmee nog niet verdeeld onder de verschillende lagen van de bevolking. Daarvoor is een volgende stap nodig, een eigen institutie: de vrije markt. Dat is het platform waarop wij de producten van onze arbeid met elkaar uitwisselen, op basis van 'mutual sympathy', ons bijzondere vermogen ons te verplaatsen in de situatie, in het eigenbelang – van de ander.

Conclusie: de agapeïsche revolutie

Wat een mooie wereld! Wat een prachtige cultuur, die westerse. Maar liefst drie 'agapeïsche' domeinen. Kom daar eens om in de wereldgeschiedenis! Wat een subliem hoogtepunt! En dat ook nog dankzij het christendom, noteert de conservatief verheugd en erkent de progressivist tandenknarsend.

Tegelijk zal ieder gezond denkend en gezond om zich heen kijkend mens zich langzamerhand zijn gaan afvragen in wat voor wereld ik, als auteur, eigenlijk leef. Word wakker, Buijs! Je schetst een idyllische droomwereld die niet bestaat. Je concentratie op *agapè*, dit vergeten begrip heeft je bril roze, al te roze gekleurd. Zou je niet beter enkele klassiekers in je vakgebied moeten lezen, zeg Machiavelli of Hobbes, waarin de ruige en donkere kanten van politiek en samenleving vlijmscherp geanalyseerd worden, dan naar zoetige plaatjes te kijken uit een ver verleden?

Men kan nog een andere aanvalslijn openen op wat ik tot nu heb gedaan. Mensen die net als ik hun wortels in de protestantse traditie hebben, zullen mij direct onder de neus wrijven dat ik wel veel over dankbaarheid besproken heb, maar nauwelijks over ellende, en dat terwijl de roemruchte Heidelberger Catechismus toch als een soort Magna Charta van het

protestantisme, de trits ‘ellende-verlossing-dankbaarheid’ heeft gepresenteerd. Waar is de ellende gebleven?

Ik kan kort zijn: de ellende komt nu, in het aankomende hoofdstuk. Maar een centrale vraag hierbij is: waaruit ken je je ellende? Dat kan alleen maar als er ergens een besef, of een ervaring aanwezig is van hoe het eigenlijk zou moeten zijn. We kunnen het kwaad pas als kwaad ervaren en aanwijzen, voor zover en omdat we een besef hebben van hoe het eigenlijk zou moeten zijn.

Dit besef heeft deels een universele component. Deels heeft dit besef ook een culturele component, ingegeven juist door de hoge, ‘agapeïsche’ aspiraties die in de westerse cultuur zijn ingeslepen ten aanzien van een goede samenleving, een goede staat, een goede civil society. In de westerse cultuur hebben ‘we’, hebben cultuurvormers, aan zichzelf en aan ons hoge principes en idealen voorgehouden. De westerse cultuur is daarmee in feite een exodus-cultuur geworden, waarin mensen ontsnappen uit een eerder diensthuis en een nieuw huis bouwen. En precies daar kan het ook makkelijk mis gaan. Lorenzetti waarschuwde al: de *caritas* valt niet automatisch samen met de heersende instituties. De uittocht kan ongedaan worden gemaakt, men kan opnieuw in de slavernij terecht komen. Ivan Illich heeft in dit verband het oude spreekwoord van stal gehaald: *corruptio optimi pessima*, het bederf van het beste is het slechtste.⁶⁵

6. Paradoxe perversering: ‘systems so perfect...’

De belichaming, de incarnatie van liefde, is even nodig als riskant. Zonder incarnatie blijft liefde abstract, maar door incarnatie wordt ze tegelijk uiterst kwetsbaar. In de christelijke traditie is dat besef van het risico en de kwetsbaarheid van incarnatie wellicht zelfs fundamenteel. Liefde en Kruis zijn nauw verbonden.

Dat de *ordo amoris* – I, de wereld van de directe, intermenselijke betrekkingen, op allerlei manieren beschadigd, ernstig beschadigd kan raken, is overal tastbaar. Verhoudingen tussen mensen kunnen lijden aan of zelfs kapot gaan vanwege onverschilligheid, zelfgerichtheid, jaloezie, machtswellust. In het algemeen: door een neiging die mensen hebben om een ander eerder tot instrument voor het eigen welbevinden te maken dan als partner samen op te trekken, door de neiging, zoals Augustinus het ergens formuleert, de ander te onderwerpen.⁶⁶

Ook de wereld van de *ordo amoris* – II, de wereld van de instituties, kent vele perverseringsmogelijkheden. De risico’s hebben hier weer een geheel eigen karakter, juist door het indirecte karakter van deze tweede orde. Instituties bouwen we om zaken die de directheid van de eerste orde te boven gaan te regelen. Ze nemen de morele last van de schouders van individuen over, geheel of gedeeltelijk. De staat neemt de onderlinge

bescherming van burgers over, gezondheidszorginstellingen nemen de onderlinge zorg over, woningcorporaties geven onderdak aan onze naasten, reclassering neemt de zorg voor gevangenen over, het Leger des Heils geeft chocolademelk aan de dorstigen, soep aan de hongerigen. Dat kan er toe leiden dat we, als gewone mensen in de *ordo caritatis* – I, afstompen: daar is toch zeker wel een organisatie voor? Daarvoor betaal ik toch belasting? Onze agapeïsche blik vertroebelt. We hebben onszelf ‘ontzorgd’.

Maar ook binnen de aldus gecreëerde instituties kan gemakkelijk de morele impuls die aan het instituut ten grondslag ligt, uit beeld verdwijnen. Het grote risico van institutiebouw, van de *ordo amoris* – II, is dat men denkt een arrangement te hebben dat in zichzelf zo goed is, dat men geen morele vragen meer hoeft te stellen, zich niet meer hoeft af te vragen wat er mis is in de samenleving, zich niet meer hoeft af te vragen wat er mis is in de eigen ziel, dat men zich kan veroorloven de agapeïsche blik kwijt te raken. De Engelse dichter T.S. Eliot heeft dit in grote scherpste onder woorden gebracht:

They constantly try to escape
From the darkness outside and within
By dreaming of systems so perfect that no one will need to be good.⁶⁷

Voorbeelden van perversering zijn legio. Staten hebben in de achterliggende eeuwen regelmatig een onvoorstelbaar destructief potentieel aan de dag gelegd. Ook de vrije markt is bij tijd en wijle een vernietigend instituut gebleken. De negentiende eeuw was zowel de eeuw van de vrije concurrentie als van een sociaal drama zonder weerga. In de wereld van de non-gouvernementele, non-profit organisaties doen zich eveneens tendensen en ontwikkelingen voor die men destructief kan noemen. Organisaties kunnen vervreemdend werken op mensen. Zij kunnen gemakkelijk een voertuig worden voor bepaalde mensen om macht uit te oefenen over anderen en/of anderen uit te buiten. Kerken kunnen dekmantel worden voor lichamelijk en psychisch misbruik. Banken, ooit maatschappelijke organisaties, kunnen hun oorspronkelijke doelstelling loslaten en tot winstmachines worden voor mensen die toch al niet weinig hebben. Woningcorporaties kunnen hun aandacht verleggen naar de koopkrachtige consument. Verzorgingsinstellingen kunnen in bepaalde omstandigheden leed toevoegen in plaats van verzachten.

Verschillende ‘perverseringspatronen’ zijn aan te wijzen. Nu is het woord ‘perversering’ een zwaar woord, maar ze kan juist vaak sluipenderwijs plaatsvinden. Langzamerhand verdwijnt het leven, verdwijnt de ziel uit een instituut.

A. Het patroon van de gebroken overdracht

Elke institutie, of het nu om een staatsvorm gaat, om een bedrijf, een maatschappelijke instelling of een vereniging, is ooit gesticht. Een mens, of een groep mensen, neemt een initiatief om een bepaald probleem het hoofd te bieden of nieuwe mogelijkheden te ontsluiten.

Dit creatieve stichtingsmoment heeft vaak een grote morele lading. Het brengt ook vaak als vanzelfsprekend een bepaalde institutionele cultuur met zich mee. Allerlei handelingspatronen en omgangsvormen zijn van meet af ingeslepen. Problemen worden opgelost met een verwijzing naar het gezaghebbende beginmoment.⁶⁸ Het kan echter mis gaan. Er kunnen zich breuken voltrekken in de overdracht aan volgende generaties. De Romeinse geschiedschrijver Polybius heeft in zijn grote Wereldgeschiedenis dit inzicht al toegepast op de afwisseling van staatsvormen in de geschiedenis: monarchie perverteert in tirannie, aristocratie in oligarchie, democratie in ochlocratie (= regering door de meute, het gepeupel).⁶⁹ De perversering krijgt steeds een kans bij de wisseling van generaties. Het is kennelijk moeilijk om de vormende idee, de *idée créatrice* van een instituut door te geven aan een volgende generatie. Zij kan het instituut als kant-en-klaar product overnemen, zonder worsteling, zonder voorafgaand probleembesef, zonder creativiteit, zonder dragende verantwoordelijkheid. Uiterlijk kan het allemaal nog prima functioneren, de ziel is er uit. Het instituut wordt plat, de procedures regeren. Tot er een crisis komt....

B. Het patroon van de systeem-immunisering

Met die laatste mogelijkheden kom ik uit bij een ander patroon, dat men in veel instituties kan waarnemen. Tot de aard van een institutie behoort het dat er vaste patronen komen, ingesleten gewoonten, procedures. Dit kan zich echter zover ontwikkelen dat de procedures, het functioneren van het systeem, belangrijker gaan worden dan het realiseren van het eigenlijke doel van de organisatie. De vraag ‘waartoe zijn we op aarde?’ c.q. ‘waarom is dit instituut eigenlijk op aarde?’ mag dan binnen het instituut niet meer gesteld worden. We zijn er om onszelf in stand te houden, is namelijk het al vaststaande, maar niet uitgesproken antwoord. Ad Verbrugge gebruikt hiervoor de term ‘zelfreferentialiteit’, het verwijzen naar jezelf. Niet langer is het instituut een middel tot een (agapeïsch) doel. Het voortbestaan van het instituut wordt zelf het hoogste doel – hoe hartroerend men dit ook probeert te motiveren en daarmee toe te dekken.

Een indringend voorbeeld is hier precies de ontwikkeling van het moderne marktdenken sinds Adam Smith. In zijn werk komen we (even aannemend dat mijn in het vorige hoofdstuk gegeven interpretatie hout snijdt) een ‘agapeïsch voorstel’ tegen. Hij stelt een bepaalde institutionele methode voor waarlangs ‘the different ranks of the people’ eindelijk aan de schreeuwende armoede kunnen ontsnappen. De gekozen methode ziet er op de tekentafel prachtig uit. Economen na Smith hebben hier ook keurig mathematische modellen voor ontwikkeld, die op papier allemaal prachtig werken. Er bleek in de 19^e eeuw maar één probleem te zijn: de theorieën werkten in de praktijk niet. Smith noch zijn navolgers die de economische wetenschap hebben op- en uitgebouwd, hebben in hun methodiek een echte ‘reality-check’ ingebouwd. De uitkomsten van het systeem waren bij voorbaat al moreel gerechtvaardigd. Voor zover zich problemen voordeden moest men deze accepteren als tijdelijke offers, noodzakelijk voor de prachtige toekomst die gloort.⁷⁰

De kern van de systeem-immunisering is derhalve dat men het morele oordeelsvermogen en de morele verantwoordelijkheid volledig overdraagt aan een instituut of aan een mechanisme, dat belooft dat het goed komt. Vervolgens gaat men alles wat het systeem of het mechanisme aan uitkomsten produceert ook a priori als goed bestempelen. Het systeem wordt immuun gemaakt voor kritiek. De enige morele vraag die volgens dit patroon ter evaluatie is toegestaan, of het nu gaat om het handelen van een staat, van een economische speler of van een maatschappelijke organisatie, is: zijn de procedures juist gevolgd?

C. Het patroon van de persoonlijkheidssplitsing

Een derde patroon van perversitering is aan te duiden als ‘persoonlijkheidssplitsing’. Hierbij deelt men het eigen leven in in twee of zelfs meer compartimenten, met elk geheel verschillende waardesystemen. Men moet dan schakelen van de ene sfeer naar de andere. De meest toegepaste typen splitsingen zetten aan de ene kant de private sfeer, aan de andere kant hetzij de publieke sfeer, hetzij de sfeer van het werk. Waar voor Hegel de waarden die in de private sfeer van het gezin overgedragen worden, ook in de publieke sferen van ‘bürgerliche Gesellschaft’ en zeker in de sfeer van de staat een rol blijven spelen, brengt dit patroon hier een harde knip aan tussen deze twee sferen. Dit patroon heeft zich in de westerse cultuur heel sterk weten te maken in de loop van de achttiende eeuw. In het zich ontwikkelende samenlevingsmodel was bijvoorbeeld geen publiekelijk erkende plaats meer voor zorg-activiteiten die daarmee in feite terecht kwamen in de private sfeer.⁷¹

De persoonlijkheidssplitsing kan tot dramatische consequenties leiden. Berucht in dit verband zijn de Milgram-experimenten uit begin jaren ‘60. In een gestructureerde institutionele context, waar iemand met kennelijk ‘gezag’ de verantwoordelijkheid op zich nam, bleken proefpersonen bereid zeer ver de grenzen van hun eigen morele intuïties te overschrijden en steeds zwaardere, uiteindelijk zelfs in principe dodelijke stroomstoten toe te dienen aan andere proefpersonen.

Ook mijn onderscheid tussen de *ordo caritatis directa* en de *ordo caritatis indirecta* heeft dit risico. De tweede orde kan dan dienen als alibi om de eerste orde uit te schakelen.

D. Het patroon van de externalisering

Een vierde perversiteringspatroon is in beeld gebracht door Alasdair MacIntyre. In *After Virtue* (1981) maakt hij een inmiddels veelgebruikt onderscheid tussen ‘external goods’ en ‘internal goods’.⁷² Het woord ‘goods’ in dit verband is lastig te vertalen maar kan men omschrijven als doelstellingen waarvan je trots bent wanneer je ze gerealiseerd hebt. Je ontleent er eigenwaarde aan, erkenning in de ogen van jezelf en van anderen. ‘Internal goods’ worden gerealiseerd als je datgene waarvoor een bepaalde institutie is opgericht en ingericht ook echt goed doet, kwalitatief goede politiek bedrijft, goede zorg verleent in een ziekenhuis, een goed docent bent, een betrouwbare bankier. ‘External goods’ daarentegen hebben niets met de inhoudelijke kant van een institutie te maken, maar kunnen op heel verschillende manieren

verkregen worden, zowel door kwalitatief goed te zijn als door de kantjes ervan af te lopen of de hand te lichten met allerlei regels. Het kan dan gaan om zaken als geld, status of macht. Om die te realiseren is er geen intrinsieke band nodig met de doelstellingen van de betreffende institutie. Alleen het niet inhoudsbetrokken resultaat telt. 'Externalisering' betekent nu dat een institutie, en de cultuurbepalende figuren binnen een institutie, zich hoe langer hoe meer laten leiden door de 'external goods', geld, macht, status. Het maakt dan hoe langer hoe minder uit of men nog intrinsieke kwaliteit levert, als men maar de meetbare 'targets' haalt, die zich altijd het gemakkelijkst in geld laten uitdrukken. Als de leiders van een organisatie, of van een samenleving deze externalisering beginnen uit te stralen, kan dit als een perverterend gif de hele organisatie of de hele samenleving doortrekken.

E. Het patroon van de perfectionering (radicalisering)

Een vijfde en voor dit moment laatste patroon is aan te duiden als radicalisering. Deze kan vele vormen aannemen. In het verleden nam ze de vorm aan van pogingen om door middel van instituties een volmaakte wereld te creëren. Mensen worden aan de ene kant 'materiaal' voor de realisatie van het abstracte ideaal, aan de andere kant worden ze tegelijk inwisselbaar en zelfs 'opruimbaar' op het moment dat ze een verstoring blijken van het mogelijke volmaakte plaatje. De concreetheid van de *agapè* wordt hier volledig opgeofferd aan een abstracte universaliteit, die dan tegelijk geen universaliteit meer is, omdat concrete mensen er uit vallen. De radicaliteit, de perfectioneringsdrang, wordt natuurlijk deels opgeroepen door *agapè*. Dat we op er op uit kunnen trekken, een exodus kunnen ondernemen, op weg naar een nieuwe vreugde, die mogelijkheid wordt door *agapè* gewekt. Maar de weg is te lang. Dat kunnen we toch zelf beter. Dit radicaal-utopische schema is de directe rechtvaardiging geweest voor zeer gewelddadige politieke experimenten in de twintigste eeuw, maar lijkt heden ten dage wat op de achtergrond geraakt.

Concluderend: de (neiging tot) 'auto-immunisering' in de westerse cultuur

Hoe komt het nu dat de genoemde perverseringspatronen steeds, zij het op heel verschillende manieren, opkomen? Ik verwees al naar T.S. Eliot: 'They constantly try to escape, from the darkness outside and within, dreaming of systems so perfect that no one will need to be good.'

Het is in wezen wellicht nogal simpel. We worden steeds weer zo verblind door het slagen van onze instituties, van de *ordo caritatis indirecta*, dat we het ons lijken te kunnen permitteren het stichtingsmoment te vergeten en ons over de dragende inspiratie geen zorgen meer te maken. Daniel Bell heeft in die verband wel gesproken van de 'The Cultural Contradictions of Capitalism': de dynamiek van het kapitalisme ondergraaft de morele infrastructuur waar ze zelf op is gebaseerd.⁷³ In hetzelfde jaar dat Bell zijn meer sociaal-cultureel georiënteerde boek publiceerde, formuleerde een van de leden van het Duitse Hooggerechtshof, Ernst-Wolfgang Böckenförde een soortgelijke observatie voor de moderne politieke structuren. In de literatuur is deze uitspraak inmiddels bekend geworden als het

Böckenförde theorema: de moderne, seculiere vrijheidsstaat leeft van vooronderstellingen die ze zelf niet kan garanderen.⁷⁴ Daarmee komen we terecht in een situatie die op te vatten is als ‘auto-immunisering’. We ondergraven de voorwaarden voor ons eigen gezonde functioneren.

Het zijn met name de zware crisismomenten die ons uit onze systeemslaap wakker schudden, maar dan is het vaak veel te laat. Tegelijk zijn de crisismomenten toch ook vaak uitgegroeid tot wonderbaarlijke momenten van sociaal-morele vernieuwing. De dramatische humanitaire crisis, veroorzaakt door de combinatie van Industriële Revolutie en markt-liberalisme in de negentiende eeuw, heeft geleid tot allerlei sociale voorzieningen en zelfs een idee van een verzorgingsstaat. De humanitaire catastrofes van twee wereldoorlogen hebben geleid tot een universele verklaring van de rechten van de mens, die bezig is zich te ontwikkelen tot een weergaloos instrument om staten en machthebbers ter verantwoording te roepen. Crisismomenten blijken momenten te kunnen zijn van vernieuwing en sociaal-morele creativiteit. ‘Never waste a good crisis’.

7. *Agapè*: een toekomstgerichte her-innering

Is er iets tegen pervertering te doen? Ik geloof niet dat maatschappelijke processen te vergelijken zijn met het weer, dat je maar moet accepteren zoals het is. Tegelijk is er wel sprake van een maatschappelijk, een cultureel of zelfs spiritueel klimaat, dat in belangrijke mate beïnvloedt wat de mogelijkheden zijn. Het is volop denkbaar dat een maatschappelijk klimaat ontstaat waarbinnen *agapè*, maar even kort aangeduid als de creatieve gerichtheid op gedeelde vreugde, eenvoudigweg geen kans meer heeft. Er kan een maatschappelijk klimaat ontstaan waarin alles in het teken staat van de exclusieve gerichtheid op het eigen welzijn, of op het vergroten van de eigen macht, van een persoon, van een groep, van een ras, van een godsdienst, van een klasse, van een clan. De voorbeelden zijn er volop, van de Franse Bartholomeüsnacht in 1572 tot en met Nazi-Duitsland en Auschwitz, van door drugskartels beheerste favela’s in Brazilië of Mexico tot door oli(e)garchen geregeerde dictaturen in het Midden-Oosten, van door raciale tegenstellingen uiteengereten ‘failed states’ in Afrika tot door religieuze tegenstellingen geteisterde landen als Pakistan of Nigeria.

Het geeft geen pas om er bij voorbaat van uit te gaan dat een dergelijk klimaat nooit en te nimmer kan ontstaan in een vredig land als Nederland. Elke samenleving kan onder bepaalde omstandigheden zelfdestructief worden. In zo’n situatie kan *agapè*, hoezeer ook op vrede gericht, toch strijd vergen, vragen om verzet tegen een dergelijk klimaat. Laten we hopen dat dat voorlopig niet nodig is, maar je weet nooit. Voordat je het weet, leven we in een bezeten wereld.⁷⁵

Verdrongen agapeïsch reservoir aanboren

Er is echter ook een andere mogelijkheid. Dat is de mogelijkheid dat onder de oppervlakte in een samenleving, in onze samenleving, veel ‘agapeïsch besef’ aanwezig is. Hoewel ons publieke discours, de manier van spreken die we met elkaar in stand houden, sterk inzet bij woorden als zelfontplooiing, eigen verantwoordelijkheid, eigenbelang, assertiviteit, individualisering, calculerende burger en bij materiële zaken, kan het zomaar zijn dat onder de oppervlakte zich nog immer een groot ‘agapeïsch reservoir’ bevindt.

Een belangrijke aanwijzing voor deze mogelijkheid vormt het recent afgeronde project ‘De Lage Landen en het hogere’ waar de Tilburgse hoogleraar Gabriël van den Brink de drijvende kracht achter was.⁷⁶ Hoewel het onderzoek precies op het in het kader van dit betoog springende punt van de gerichtheid op de bloei van anderen ietwat wazig is (in de centrale categorie van het ‘hogere’ bevinden zich zowel sociale waarden als zelfontplooiingswaarden, in termen van Bergson: zowel de complete als de incomplete mystiek worden eronder gevat), geeft het onderzoek toch krachtig aan dat veel mensen in Nederland het dagelijkse leven, inclusief de wereld van instituties, nog steeds beschouwen als een terrein waarop men geroepen wordt het goede te doen voor en met anderen.

De beide ordes, zoals ik die heb onderscheiden, de *ordo caritatis directa* met haar zich steeds uitbreidende kringen van verbondenheid, is een orde die nog immer functioneert, nabij (ouders – kinderen – vrienden), in buurt, wijk en stad⁷⁷ tot en met hen die zich verder weg bevinden (velen geven aan en zetten zich in voor iets als ontwikkelingssamenwerking). Ook de *ordo caritatis indirecta*, de wereld van instituties, wordt door velen als een morele orde gezien. Betrokkenheid in onderwijs en zorg, maar evenzeer het werken in het bedrijfsleven, wordt door maar weinig mensen gezien als puur een middel om geld te verdienen. Ook hier bezigen velen eerder woorden als roeping, iets betekenen voor anderen en dienstverlening.

Als deze analyse klopt, dan wordt het zaak dit reservoir ook daadwerkelijk aan te boren, ook in de wereld van instituties, ook in samenleving, politiek en economie. De vraag is dan: hoe boor je dat reservoir aan? In abstracto is dat niet zo heel moeilijk. Als mijn analyse eerder in dit essay enig hout snijdt, zijn zeer vele instituties te zien als een antwoord op een appèl dat in een concrete situatie gedaan werd. De instituties belichamen dat antwoord, tot op de dag van vandaag (ook al kan zeer veel daarvan ondergesneeuwd zijn). De sociaal-morele inspiratie hoeft daarom niet via een ethicus of filosoof binnengehaald te worden, maar is al aanwezig in de institutie. Om te voorkomen dat we ons al te beperkt concentreren op één bepaalde organisatie, kan men in plaats van ‘instituties’ wellicht ook over ‘domeinen’ spreken: onderwijs, sociale zorg, woningbouw, gezondheidszorg, politiek, economie, enzovoort.

Nu zou het uiteraard mooi zijn als we alsnog een ‘system so perfect that no organization will need to be good’ zouden kunnen ontwikkelen. Maar dat is onmogelijk. Om het risico van de perverteringspatronen te verkleinen (meer zit er niet in), moeten organisaties,

hun medewerkers en hun bestuurders, steeds op gezette tijden heen en weer gaan, als het ware inademend en uitademend, tussen drie kernelementen:

- (a) de oorspronkelijk ervaren nood/behoefte/appèl;
- (b) de ‘agapeïsche’ inspiratie, die (tot betrokkenheid van en in) dit institutionele antwoord heeft geleid, waardoor mensen in beweging zijn gekomen, en/of waardoor mensen nog steeds betrokken zijn.
- (c) de huidige stand van het institutionele antwoord

Om dit enigszins vruchtbaar te kunnen doen binnen een bepaald domein zijn een aantal zaken nodig, die ik hier noem: domeintrots, domein-inbedding, domeintaal en domeindialoog.

Nu wil het toeval dat precies op dit punt een paar oude begrippen uit het christelijk-sociaal denken behulpzaam zijn. Abraham Kuyper muntte ooit bij de opening van de Vrije Universiteit (1880) het begrip ‘soevereiniteit in eigen kring’. Binnen de zich ontwikkelende Rooms-katholieke sociale leer werd later, in de encycliek *Quadragesimo Anno* (1931), het begrip ‘subsidiariteit’ gepresenteerd. Beide begrippen zijn wel geïnterpreteerd als ‘ordeningsbeginselen’. Maar ze zijn evenzeer te zien als aangevers van kritische vragen, die organisaties, met name bestuurders, maar evenzogoed medewerkers onderling, zichzelf en elkaar kunnen stellen. Beide begrippen zijn te lezen als nadere bepalingen van de *ordo amoris indirecta*. Basisuitgangspunt daarbij is niet alleen dat alle liefde orde behoeft, maar ook dat alle orde liefde behoeft. Geen *caritas* zonder *ordo*, geen *ordo* zonder *caritas*.

‘Domeintrots’: soevereiniteit in eigen kring

Met ‘soevereiniteit in eigen kring’, ook de titel van de rede waarmee hij in 1880 de Vrije Universiteit opende, beoogde Kuyper aan te geven dat allerlei maatschappelijke sferen een eigen ‘logica’ hebben, waarbij de logica van de ene sfeer niet moet inbreken in de logica van de andere sfeer.⁷⁸ Doe datgene waarvoor je op aarde bent en doe dat goed – zo kan men Kuypers appel horen aan universiteiten, aan de staat, aan zorginstellingen, aan bedrijven, aan kerken. Kijk daarom uit bijvoorbeeld met vermarkting van de zorg, of met de verstatelijking van het onderwijs. Laat zowel de overheid als de markt als allerlei andersoortige organisaties die dingen doen die bij hen horen en dan ook die dingen goed doen. ‘Soevereiniteit in eigen kring’ betekent dus primair dat men binnen instituties zich voortdurend afvraagt wat de eigen taak, de eigen ‘roeping’ is en ervoor waakt dat het uitoefenen daarvan niet overwoekerd wordt door andersoortige activiteiten of andersoortige logica’s, laat staan door ‘externalisering’.

‘Soevereiniteit in eigen kring’ betekent ook dat men binnen die verschillende samenlevingssferen voortdurend een actief debat voert over de eigenheid, de zin van deze sfeer. Daarbij moet men voorkómen dat alles door één opvatting wordt gemonopoliseerd. Laat honderd bloemen bloeien, laat honderd scholen redetwisten. Er zijn nu eenmaal diepe levensbeschouwelijke verschillen en alles is beter dan bijvoorbeeld een staat die deze voor ons beslecht. Daarom mogen er voor Kuyper ook best verschillende organisaties binnen één domein zijn, bijvoorbeeld verschillende universiteiten, ook in levensbeschouwelijk opzicht.

Hier ligt natuurlijk de link tussen het beginsel van de soevereiniteit in eigen kring met de latere zogeheten ‘verzuiling’, maar ideaal is dit latere plaatje voor Kuyper zeker niet. Beter is het, en meer in lijn met het beginsel, wanneer álle universiteiten ruimte zouden geven aan het debat over wat wetenschap eigenlijk is en of wetenschap eigenlijk überhaupt wel neutraal kan zijn. Het gaat bij ‘soevereiniteit in eigen kring’ dus primair om de integriteit van een bepaald domein, niet om de rechtvaardiging van de verzuiling – het is goed om dit veel voorkomende misverstand de wereld uit te helpen.

Domein-inbedding: subsidiariteit

In het ‘subsidiariteitsbeginsel’ wordt de blik meer gericht op het functioneren van verschillende sferen binnen het geheel van de samenleving. De blikrichting is sterker naar buiten gericht. Het beginsel stelt dat als bepaalde activiteiten door mensen op eigen initiatief en door eigen kracht gedaan kunnen worden, dit niet overgenomen moet worden door een groter c.q. ‘hoger’ verband of door de gemeenschap. En wat door kleinere gemeenschappen gedaan kan worden, moet niet door grotere, meer omvattende gemeenschappen (bijvoorbeeld de staat) gedaan worden. Subsidiariteit behelst dus een pleidooi voor de menselijke maat, voor kleinschaligheid en tegen centralisatie. Pas als het op een kleinere schaal niet kan, komen ‘hogere’ of grotere verbanden in het vizier, om hulp (*subsidium*, eigenlijk: reservetroepen) te verlenen.

Maar dit vooronderstelt natuurlijk dat maatschappelijke instituties goed naar buiten kijken. Waar blijven belangrijke problemen onbeantwoord, omdat er (nog) geen institutie is die voor zichzelf hier een rol in ziet? Ligt dit misschien op de weg van onze organisatie? En waar lopen we tegen zaken op, die we niet zelf kunnen oplossen? Vragen we dan ook daadwerkelijk bijstand van andere organisaties c.q. van andere domeinen? Vraag je als school in een oude stadswijk hulp van de woningcorporatie, de buurtagent, de stedelijke overheid?

Subsidiariteit daagt uit de maatschappelijke verkokering te doorbreken en samenwerking te zoeken – om een adequater antwoord te vinden op problemen. Zo bedden organisaties zich in in de samenleving, en laten ze zich ook inbedden.

Domeintaal

De agapeïsche bezieling krijgt kracht door passende, dragende *taal*. Het lijkt dat die taal ons is gaan ontbreken. Er is een hele nieuwe taal ontstaan, die nu bepalend is binnen organisaties, met woorden als ‘procedures’, ‘targets’, ‘resultaat’, ‘efficiency’, ‘benchmarking’ enzovoort. Het is niet toevallig dat de opkomst van het neoliberale kwantitatieve denken en beheersen samenviel met grootschalige secularisatie en ontideologisering. In de oudere zuilenstructuur zijn bezieling, inspiratie en morele oriëntatie bijna vanzelfsprekend aanwezig. Met een half woord is die morele horizon door ieder te activeren (denk aan de Gereformeerden en hun ‘tale Kanaäns’).

De grootste fout die men kan maken is te veronderstellen dat in een post-verzuilings- en post-ideologisch tijdperk de humus van morele en spirituele bezieling ineens volledig ontbreekt. Als dat waar zou zijn, zou niemand meer in de zorg werken, zou geen ondernemer zich meer inzetten voor duurzaamheid of echte betrokkenheid tonen bij zijn mensen. Reëler is het te veronderstellen dat wél manieren ontbreken om deze humus te activeren. Met name het gebrek aan een gedeelde taal laat zich hier schrijnend voelen. Wie binnen een horizon die op de een of andere manier door de christelijke traditie is gevormd, de uitdrukking ‘niet bij brood alleen’ laat vallen, roept daarmee een hele morele wereld op met bijbehorend gezag, waarin puur kwantitatief-financiële efficiency stevig gerelativeerd wordt. Waar die gedeelde taalhorizon ontbreekt, stuit men niet per se op onwil, maar op wazige blikken en een vermoeden dat men iets zegt over de schijf van vijf of een ander gezondheidsadvies geeft. Daarmee is het gezaghebbende effect van de uitspraak grotendeels verdampt. Dat is precies het vacuüm waarin de Newspeech van het rationele controle-denken kan tieren.

De politiek heeft een vrij grote invloed op de taalruimte, waarbinnen die inspiratie van mensen al dan niet gearticuleerd en gehoord kan worden. De promotie van allerlei vormen van New Public Management door de politiek heeft in belangrijke mate bijgedragen aan de onderdrukking van morele inspiratie in de samenleving. Het agenderen van het thema ‘waarden en normen’ is in dit verband van betekenis als het begin van een tegenbeweging, maar dit debat is nog te veel beperkt gebleven tot fatsoen, tot publieke omgangsvormen. Een nieuwe maatschappelijke taal is nodig, binnen de overheid, binnen de door de kredietcrisis moreel desolate marktsector, binnen de door schandalen en professionele onvrede geteisterde maatschappelijke organisaties, een taal waarin mensen hun diepere drijfveren kunnen articuleren en zo onderling bespreekbaar kunnen maken.⁷⁹ Het begrip *agapè/caritas* kan daarvoor een opmaat zijn.

Domeindialoog

Er is geen ‘system so perfect that no organization will need to be good’ en evenmin ‘so perfect that no one will need to be good’. Men zal binnen de verschillende maatschappelijke domeinen steeds bewust de spanning én de wisselwerking aan de orde moeten stellen tussen maatschappelijke behoefte, inspiratie en institutioneel antwoord.

Dat betekent: domeindialogen voeren. Gesprekken organiseren, op afdelingen, binnen directies, tussen organisaties, in de media, tussen overheid en maatschappelijke sectoren. Basale kritische vragen als ‘waartoe zijn we op aarde?’, ‘doen we de dingen die we moeten doen?’ en ‘doen we de dingen goed?’ kan men alleen aan de orde hebben als men ze bewust aan de orde stelt.

Uitleiding: ‘toekomstgericht herinneren’

De *ordo caritatis indirecta* kan perverteren en een hindernis worden voor de eigenlijke agapeïsche doelstelling. Dan is het tijd voor vernieuwing. Die vernieuwing kan eigenlijk

alleen plaatsvinden als men de vastgeroeste structuur in gedachten even terzijde schuift. Tegenwoordig spreken veel managers dan van ‘out of the box’ denken. Maar ‘out of the box’ denken zonder meer is in de kern nihilistisch. Het gaat er veeleer om ‘out of the source’ te denken, vanuit morele bronnen. Wat is nu eigenlijk het menselijk probleem waar wij een antwoord op zouden willen geven? Dat is de werkelijke vernieuwingsvraag. Voor wie willen we, als organisatie, wat betekenen? Voor wie willen we – zij het op indirecte wijze – een ‘naaste’ zijn? Zo begint men zich de agapeïsche oorsprong van de organisatie – of deze nu maatschappelijk, politiek of commercieel is – te herinneren, met het oog op vernieuwing.

Hoewel herinneringen over het algemeen onbewust vervagen, is er ook een fascinerend veld van bewust vergeten herinneringen, de verdringing. Of *agapè*, ook in haar publieke gestalte, zo’n onbewust weggegleeden herinnering is, dan wel verdrongen is, bewust vergeten – dat is de vraag, de keuze waarvoor we vandaag staan. Ik heb in elk geval in het voorgaande getracht haar weer te binnen te brengen én naar buiten te brengen, oftewel haar mét haar implicaties te hér-inneren. Daarmee is ze in elk geval in één klap geen onbewust weggegleeden herinnering meer. En daarmee is ze, hoop ik, weer enigszins beschikbaar gekomen voor ons aller toekomst.

Dankwoord

Het is een oude traditie om aan het einde van een oratie een aantal dankwoorden te spreken. Het zal geen verbazing wekken dat iemand die eerder sprak over de 'spiritualiteit van de dankbaarheid' die traditie graag voortzet.

Daarbij gaat allereerst mijn dank uit naar het Bestuur van de Stichting Dr. Abraham Kuyperfonds. Naar mijn oordeel is het nog immer een heel goed idee om een fonds als het uwe te hebben dat zich expliciet ten doel stelt om inhoudelijk christen-democratisch denken te bevorderen. Geen enkele politieke stroming ontkomt aan perverteringspatronen, ook de christendemocratie niet. Een zelfstandig, onafhankelijk fonds geeft in dit opzicht belangrijke kritische mogelijkheden. Dat u als een van de vormen om uw doelstelling te bereiken gekozen heeft voor een leerstoel 'Politieke filosofie en levensbeschouwing' is evenzeer een goed idee. Dat u er bovendien voor gekozen heeft om deze leerstoel door mij te laten vervullen, acht ik opnieuw een goed idee en ik hoop van harte dat ik het door u in mij gestelde vertrouwen niet zal beschamen.

Veel dank ben ik ook verschuldigd aan het College van Bestuur van de Vrije Universiteit die deze leerstoel binnen de universiteit heeft verwelkomd en alle steun heeft gegeven aan mijn benoeming.

Een cruciale rol is hierbij ook gespeeld door prof. dr. René van Woudenberg, de decaan van de Faculteit der Wijsbegeerte. Hij heeft er voor gezorgd dat de leerstoel aan deze faculteit kon worden gevestigd en zich zeer ingespannen mijn benoeming daarop mogelijk te maken. In uiterst moeilijke tijden loods jij, samen met de andere bestuursleden, de faculteit op een creatieve manier naar een goede toekomst, waarvoor bewondering gepast is.

Graag noem ik ook met ere en respect mijn voorganger op deze leerstoel, prof. dr. Henk Woldring, die gedurende ruim 20 jaar op zo'n wijze aan de leerstoel inhoud heeft gegeven dat ik me nu vandaag een heel kleine jongen voel, die alleen maar hopen mag in zijn schaduw te kunnen staan. In de jaren dat je decaan was van onze faculteit ben je ook echt persoonlijk een mentor voor me geweest. Dat mijn grotere boek over de 'agapeic revolution' nog steeds niet af is, heeft aan jou niet gelegen!

Graag betrek ik in mijn dank ook mijn promotor prof. dr. Sander Griffioen. Als ik dat zinnetje 'ik geef omdat aan mij veel gegeven is' lees, denk ik vaak aan jou en dan kan ik alleen maar hopen dat ik aan een volgende generatie studenten iets door kan geven van de stimulerende houding waarmee jij mij steeds begeleid hebt.

Met Henk Geertsema, Jan Willem Sap en de helaas niet meer onder ons zijnde collega Jan Verhoogt, en nu met Gerrit Glas en Jan van der Stoep hebben we vorm gegeven aan de prachtige internationale masteropleiding Christian Studies of Science and Society. Mensen van over de hele wereld hebben we in de achterliggende jaren kunnen begroeten. Het is buitengewoon jammer dat de voor mensen uit zuidelijke landen onbetaalbare collegegelden, de boeteregeling, en het onmogelijk maken van tweede masteropleidingen voor Nederlandse studenten, deze uiterst waardevolle opleiding, die zo typisch bij de VU past, in zwaar weer dreigt te komen.

Er zijn vele anderen die ik zou kunnen noemen, maar de ruimte ontbreekt. Ik geef op dit moment college in een drietal faculteiten, wijsbegeerte, waar ik politieke filosofie doceer, de Faculteit der Sociale Wetenschappen, waar ik betrokken ben bij de succesvolle master 'Besturen van Maatschappelijke Organisaties', die vanuit een heel aantal maatschappelijke organisaties ook wordt gesteund, en sinds vorig jaar ook in de Faculteit der Economische Wetenschappen en Bedrijfswetenschappen. Ik heb geprobeerd mijn rede zo op te bouwen dat er voor alle drie terreinen politiek, civil society en economie, iets te halen viel. Zie dit als waardering voor de stimulerende omgeving die u mij biedt.

In dit verband noem ik met name Ad Verbrugge, als de collega waar ik het meest intensief mee optrek. Ad, waar jij bent, is debat en wordt het direct spannend. Voortdurend stimuleer je het

wijsgerige gesprek en zo ben je voor mij en voor vele anderen een grote stimulans. Graag noem ik ook Bert Musschenga. Ik zal nooit vergeten dat jij kort na mijn promotie me opbelde om te kijken of we een NWO-aanvraag konden indienen en dat terwijl ik niet in jouw vakgroep zat en ook nog een heel andere stijl van filosoferen heb dan jij. Dat tekent de betrokken en open manier waarop je leiding geeft aan onze domeingroep praktische filosofie. In jou bedank ik ook alle andere leden.

Een faculteit zou onmogelijk kunnen functioneren als er niet een hele staf van mensen is die zorgt dat alles in goede banen loopt. Officieel is jullie aanduiding OBP, wat staat voor – ik heb het opgezocht – Ondersteunend en BeheersPersoneel. Volgens mij staat het echter voor Onvermoeibaar Behulpzaam Personeel. Veel dank!

Dames en heren studenten. Zelf geniet ik van het onderwijs in die heel verschillende facultaire settingen. Ik mag alleen maar hopen dat jullie er ook van genieten. Maar meer dan dat: ik hoop dat mijn onderwijs ook iets losmaakt bij jullie, dat jullie daardoor zo af en toe gebracht worden tot wat Hannah Arendt omschreef als ‘to stop and think’: niet doorhollen in het vak waarin je bezig bent, niet doorhollen in de samenleving, maar de tijd nemen om kritische vragen te leren stellen, uiteindelijk ook de diepste vragen, waartoe zijn wij, waartoe ben ik op aarde?.

Tot slot kom ik uit bij de kleinere kring van de *ordo caritatis* – I. Dat mijn moeder deze dag mee kan maken acht ik een bijzonder voorrecht. Tegelijk denk ik aan mijn vader en schoonouders die deze dag niet meer konden maken. Wilbert, toen ik promoveerde liep je hier in de zaal wat rond te struinen zonder veel benul van wat er gaande was. Nu ben je een boom van een vent en ik hoop dat je het deze keer wel onthoudt. Nielco, vandaag heb ik eindelijk de tovenaarsjurk aan die de afgelopen weken bij ons in huis hing, maar het bijbehorende tovenaarsstokje, merk Olivander (sinds 382 v. Chr.) ontbreekt nog. Tenslotte Rita, als me een ding duidelijk is, is het wel dat ik niets zinnigs over *agapè* zou kunnen bedenken, als ik niet het voorrecht had dit dagelijks met jou te oefenen. Over gedeelde vreugde gesproken

Ik heb gezegd.

¹ Over de wederwaardigheden van dit tableau zie P. Knevel, ‘Het meesterwerk van een provinciaal schilder. Over de Zeven Werken van Barmhartigheid van de Meester van Alkmaar’. In: J. Drewes e.a. (red.), *Glans en glorie van de Grote Kerk. Het interieur van Alkmaarse Sint Laurens*. Hilversum: Verloren 1996, pp. 229 – 246.

² Of ik familie ben van Buys? Het zou natuurlijk mooi zijn. De exacte spelling van de naam Buijs of Buys, wisselt sowieso wel, dus dat hoeft het probleem niet te zijn. Onze stamboom is getraceerd tot 1592 of 1622 (niet geheel duidelijk) toen ene Arien Ariensz Bueys in Midden-Holland een stuk grond verkocht. Dan zit je nog vrijwel een eeuw van Cornelis Buys af, dus laten we zeggen: niet uitgesloten maar kans is klein.

³ Thomas Aquinas, *Disputed Question on the Virtues*. (vert. Ralph McInerny). South Bend (Ind.): St. Augustine’s Press, 1999, Qu 5, art. 1, ad8. Zie R. Freyhan, ‘The Evolution of the Caritas Figure in the Thirteenth and Fourteenth Centuries’. In: *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 10 (1948), 68.

⁴ Annelies van Heijst, *Ontferming voor Dummies. Zorgverhoudingen in een religieus verleden en een pluriform heden*. Inaugurele rede Universiteit van Tilburg 2011, p. 3.

⁵ Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of The Modern Identity*. Cambridge (MA): Harvard University Press 1989, passim.

⁶ Voor de hand liggend is hier te denken aan de encyclieken *Deus est Caritas* en *Caritas in Veritate* van Benedictus XVI. Verder Eric Gregory, *Politics and the Order of Love. An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship*. Chicago: University of Chicago Press 2008. Charles Taylor, *A Secular Age*. Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press 2007 vertelt in feite ook de maatschappelijke geschiedenis van het *agapè*-begrip. Deirdre N. McCloskey, *The Bourgeois Virtues. Ethics for an Age of Commerce*. Chicago: University of Chicago Press 2006 spreekt uitvoerig over ‘liefde’ in verband met de economische orde. Verder zijn te noemen Gianni Vattimo and René Girard, *Christianity, Truth, and Weakening Faith: A Dialogue*. (Pierpaolo Antonello, ed., William McCuaig, tr.), Columbia University Press 2010. Vgl. René Girard, *Ik zie satan vallen als een bliksem*. Kampen: Agora 2000, pp. 107 – 178. Alain Badiou, *Saint Paul. The Foundation of Universalism* (tr. Ray Brassier), Stanford: Stanford University Press 2003 (or. *Saint Paul: La fondation de l’universalisme*, 1997).

Van weer geheel andere aard is het werk van Annelies van Heijst, *Liefdewerk. Een herwaardering van de caritas (bij de Arme Zusters van het Goddelijk Kind, sinds 1852)*. Hilversum: Verloren 2002; *Menslievende zorg. Een ethische kijk op professionaliteit*. Kampen: Klement 2005. Meest recent in dit project een geschiedenis van (samen met Marit Monteiro en Marjet Derks), *Ex Caritate Kloosterleven, apostolaat en nieuwe spirit van actieve vrouwelijke religieuzen in Nederland in de 19e en 20e eeuw*. Hilversum: Verloren 2010. Vgl. ook Van Heijst's inaugurele rede *Barmhartigheid voor dummies*. Universiteit Tilburg 2011.

⁷ Charles Taylor, *Sources*, p. 516.

⁸ Gerhard Kittel (hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* s.v. *agapao* (Stuttgart: W. Kohlhammer). Voor het navolgende is ook gebruik gemaakt van Jenni/Westerman, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, s.v. *Ahaav* (München: Chr. Kaiser Verlag 1978). Johannes B. Bauer, *Bibel-theologisches Wörterbuch*, s.v. *Liebe* (Graz u.a.O.: Styria), p. 927-965.

⁹ Het aantal boeken in de *Tenach* is 39, de Griekse Septuagintversie, waar ik hiervoor naar verwees, heeft er nog wat meer opgenomen, onder meer de boeken 'Wijsheid van Salomo' en 'Tobias', waar verderop in dit essay naar verwezen wordt.

¹⁰ Zie J.P. Versteeg, *Oog voor elkaar. Het gebruik van het woord 'elkaar' in het Nieuwe Testament met betrekking tot de onderlinge verhoudingen binnen de gemeente*. Kampen: Kok 1980.

¹¹ Meest invloedrijke voorbeeld van deze benadering is het beroemde boek van Anders Nygren, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*. Berlijn: Evangelische Verlagsanstalt 1955 (1930¹).

¹² Vgl. Joan Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care* (New York/London 1993).

¹³ Zie hiervoor met name ook een aantal nog immer imponerende 'geschiedenissen van de christelijke liefdadigheid' geschreven in de negentiende eeuw: Felix Martin-Doisy, *Historie de la charité pendant les quatre premiers siècles de l'ère chrétienne*. Luik: Lardinois 1851. Georg Ratzinger, *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*. 2 umgearb. Aufl. Freiburg i. Br., 1884 (1868¹); Gerhard Uhlhorn, *Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche*. Stuttgart: Verlag von D. Gundert 1882 (2e Auflage). Zie ook eveneens negentiende eeuws Adolph van Harnack, *Ter bepaling van contrast en continuïteit met de voor-christelijke oudheid zie Hendrik Bolkestein, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem „Moral und Gesellschaft“*. Groningen: Bouma's Boekhuis 1967 (1939¹).

¹⁴ Zie hiervoor specifiek Rodney Stark, *For the Glory of God. How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-hunts, and the End Of Slavery*. Princeton: Princeton University Press 2003.

¹⁵ Voor een bespreking van Nietzsche's begrip van liefde, zie Simon May, *Love. A History*. New Haven & London: Yale University Press 2011, pp. 188-198.

¹⁶ Paul Ricoeur, 'Love and Justice', in: Richard Kearney (ed.), *Paul Ricoeur. The Hermeneutics of Action*, London: Sage 1996 (eerder gepubliceerd als Special Issue van *Philosophy and Social Criticism*, vol. 21 (1995, 5/6).

¹⁷ De analyse van Ricoeur heeft in Nederland enige bekendheid gekregen door de dissertatie van Dorien Pessers, *Liefde, solidariteit en recht. Een interdisciplinair onderzoek naar het wederkerigheidsbeginsel*. Amsterdam: UvA 1999. Vandaaruit is het een rol gaan spelen met name in zorg-ethische debatten. Het 'ik geef omdat mij gegeven is' komen we bij Ricoeur wel tegen in het Engels maar niet in de Latijnse versie 'do quia mihi datum est'; dit zal dus Pessers' bijdrage zijn. Zie bijvoorbeeld Grietje Dresen, 'Oefening van liefde. Inhoud en publieke betekenis van een caritas-ethiek', *Tijdschrift voor Theologie*, 42 (2002), 3 - 14; Annelies van Heijst, *Liefdewerk. Een herwaardering van de caritas*, Hilversum: Verloren 2002, 200, 293. Merkwaardig is overigens wel dat Pessers de term 'wederkerigheid' blijft bezigen, die toch voortdurend de associatie met 'voor wat hoort wat'/'do ut des oproept.

¹⁸ Brian E Daley (ed.), *Gregory of Nazianzus* (Series *The Early Church Fathers*), London: Routledge 2006, pp. 87vv. (mijn vertaling uit de Engelse vertaling).

¹⁹ Zie bijvoorbeeld Roman Garrison, *Redemptive Almsgiving in Early Christianity*. Sheffield : JSOT Press 1993.

²⁰ De Bijbelvasten onder de lezers zullen hierbij direct denken aan het paradigmatische nieuwtestamentische verhaal in dit verband, de 'wonderbare spijziging', in diverse varianten op diverse plaatsen in de Evangelien verteld. Jezus' discipelen delen brood uit, maar hoe ze ook delen, en delen, en delen, het brood raakt niet op, het wordt alleen maar meer, tot ze tenslotte na het delen veel meer overhouden dan waarmee ze begonnen. Zie Mattheüs 14 : 13 - 21/Marcus 6: 30 - 44/Lucas 9 : 10 - 17/Johannes 6 : 1 - 14 en Mattheüs 15: 29 - 39/Marcus 8: 1 - 10.

²¹ Bergsons analyse vertoont veel overeenkomsten met wat Karl Jaspers later heeft genoemd de 'Achsenzeit':

²² Idem, pp. 239vv.

²³ Brian Tierney, *Medieval Poor Law. A Sketch of Canonical Theory and Its Application in England*. Berkeley: University of California Press 1959, p. 57. Dat daadwerkelijk de inzet voor Ambrosius echt niet stopte bij de eigen voorkeur blijkt wel uit zijn eigen vele sociale werk dat hij ondernam en zijn pleidooi voor het blijven onderdak bieden aan vreemdelingen, ook in tijden van honger. Zie zijn *De Officiis (Over de plichten)*, boek III, hsk. 7.

²⁴ Augustinus, *De Doctrina Christiana*, boek I, hsk. 27. De term *ordo amoris* stamt uit *De Civitate Dei*, XV, 22. De verwijzing is hier naar Hooglied 2:4, waar de Vulgaat foutief het woord ‘banier’ of ‘vaandel’ vertaalt met ‘orde’. Augustinus maakte overigens geen principieel onderscheid tussen de begrippen *amor*, *caritas*, *dilectio* en *amicitia*. Voor zijn argumentatie, die exegetisch voor zijn doen scherp is, zie *De Civitate Dei*, XIV, 7. Geheel consequent is hij echter niet, want elders heet het ‘Amor Dei, amor proximi, caritas dicitur; amor mundi, amor huius saeculi, cupiditas dicitur. (Enarr. Ps. 31, II, 5) oftewel: De liefde tot God en de naaste wordt *caritas* genoemd; de liefde tot de wereld, de liefde tot dit vergankelijk bestaan, wordt zelfzucht genoemd.

²⁵ Ibid. hsk 28.

²⁶ Over de rangorde in de liefde bij Thomas zie ook Carlos Steel, ‘De rangorde in de liefde’. In: R.A. te Velde (red.) *Over liefde en liefde. Beschouwingen over de liefde* (amor, amicitia, caritas) volgens Thomas van Aquino. Nijmegen: Valkhof Pers 1998, pp. 89 – 108.

²⁷ Thomas, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q 27.

²⁸ St. John Chrysostom, *On Wealth and Poverty*. (transl. Catharine P. Roth), Crestwood, New York: St. Vladimir’s Seminary Press 1984. Vgl. Abe Westra, *De gelijkenis van de rijke man en de arme Lazarus (LK. 16, 19-31) bij de vroeg-christelijke Griekse schrijvers tot en met Johannes Chrysostomos*. Diss RU Leiden 1987.

²⁹ Ambrosius van Milaan, *De Officiis*, boek II, 15.68

³⁰ Zie Susan R. Holman, *The Hungry are Dying. Beggars and Bishops in Roman Cappadocia*. Oxford: Oxford University Press 2001

³¹ St. Basil the Great, *a.w.*, p. 7.

³² Voor menselijke waardigheid, zowel universeel als individueel, als een centrale notie is in het vroeg-christelijke denken, zie John M. Rist, *Human Value. A Study in Ancient Philosophical Ethics*, Leiden: E.J. Brill 1982.

³³ Ulrike Ritzerfeld, *Pietas – Caritas – Societas. Bildprogramme karitativer Einrichtungen des Spätmittelalters in Italien*. Inauguraldissertation, Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn 2007, p. 26v. Hoewel ook dit lijstje elementen bevat van eerdere lijstjes, zowel vanuit het Oude Testament (m.n. Job 22: 6,7; 31:16-20, 32 en Jes. 58: 6-9), het boek Tobith (1:16,17), als vanuit andere Oud-Oosterse bronnen. Ritzerfeld noemt een Persisch lijstje: ‘een hongerige voeden, een dorstige laven, een naakte kleden’.

³⁴ *De Herder van Hermas*, boek II, 8^e gebod.

³⁵ Zie hierover breder Hélène Pétré, *Caritas. Etude sur le vocabulaire Latin de la charité chrétienne*. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense 1948, pp. 246vv.

³⁶ Zie uitvoerig en grondig Irénée Noye, Lemma ‘Miséricorde (Oeuvres de)’ in: *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*. Tome X, 1328 – 1349. Parijs 1980.

³⁷ Overzichten van de afbeeldingen in diverse contexten zijn te vinden in: Ralf van Bühren, *Die Werke der Barmherzigkeit in der Kunst des 12. – 18. Jahrhunderts*. Hildesheim (u. a..O.), Georg Olms Verlag 1998; Sheila D. Muller, *Charity in the Dutch Republic : pictures of rich and poor for charitable institutions* Ann Arbor, Mich.: UMI Research Press, 1985. Zie ook de prachtige 3^e bijlage bij het eerder genoemde werk van Ulrike Ritzerfeld, Ulrike Ritzerfeld, *Pietas – Caritas – Societas. Bildprogramme karitativer Einrichtungen des Spätmittelalters in Italien*, met daarin het beeldmateriaal waarop haar studie betrekking heeft op <http://hss.ulb.uni-bonn.de/2007/1083/1083-3.pdf>.

³⁸ Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics*. New York: Charles Scribner’s Sons 1932¹.

³⁹ Hierover mijn essay ‘Leve de burgerlijkheid’ in Wim Eikelboom & Hans Groen (red.), *Een huis om in te wonen. Een samenleving met hart en ziel*. Doorn: St. Chr. Sociaal Congres 2010, pp. 43 – 66.

⁴⁰ Paul Ricoeur, *Geloof en politiek. Essays gekozen en ingeleid door Ad Peperzak*. Baarn: Ambo 1968. (vert. van ‘Le socius et le prochain’ oorspr. 1954), pp.

⁴¹ Ibid. p. 23v.

⁴² Zie voor een iets verdere uitwerking van deze term mijn essay ‘Tegenwind van Geest’. In: Erik Borgman (e.a.), *De werking van de Heilige Geest in de Europese cultuur en traditie*. Commissie Leidse Lezingen (red.), Kampen: Kok 2008, pp. 21 – 43.

⁴³ *The Works of the Emperor Julian*, Loeb-edition, Vol. III, 1923/1961, ‘To Arsacius, High-priest of Galatia’, p. 67, 71. En Vol. II, ‘Fragment of a letter to a priest’, p. 58.

⁴⁴ Patrick W. Duff, *Personality in Roman Private Law*. New York, N.Y.: Kelley 1971 (or. London 1938), p.178; vgl. Paul Veyne, *Le pain et le cirque*, Parijs: Éditions du Seuil 1976. Eng. vert. *Bread and Circuses*, Londen etc.: Allen Lane/The Penguin Press 1990, p. 33, 63n45.

⁴⁵ Peter Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover and London: University Press of New England, 2002, 1.

⁴⁶ Zie Michel Mollat, *The Poor in the Middle Ages. An Essay in Social History*. New Haven/Londen: Yale University Press 1986 (transl. of *Les pauvres au moyen age*. Paris: Hachette 1978), p. 38vv.; Bronislaw Geremek, *Poverty. A History*. Oxford: Blackwell 1994, p. 40v.

⁴⁷ Zie hiervoor het prachtige boek van Antony Black, *Guild and State. European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*. New Brunswick/London: Transaction 2003 (or. *Guilds and Civil Society*. London: Methuen 1984).

⁴⁸ Zie hiervoor ook mijn 'De belofte van de vrije associaties'. In: G.J. Buijs, P. Dekker, M. Hooghe (red.), *Civil Society: tussen oud en nieuw*. Amsterdam: Aksant 2009, pp. 19-52 en de overige artikelen in deze bundel.

⁴⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, het gedeelte over 'Die gesetzgebende Vernunft'. (pp. 361 – 363 in de 'Erstausgabe' - 1807).

⁵⁰ Walter Ullmann, *Medieval Political Thought*. Harmondsworth: Pinguin Books 1975, p. 12ff en passim. Zie J.H. Burns (ed.), 'Introduction' in: *The Cambridge History of Medieval Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press 1988, p. 6.

⁵¹ Zie voor deze spanning tussen een A-theologie en een B-theologie, een politieke absoluutheidstheologie en een politieke begrenzingstheologie mijn artikel 'Meerdere zielen in één borst'. In: Govert J. Buijs (red.), *Thomas More en de toekomst van Europa. Afscheidsrede H.E.S. Woldring met responsen*. Budel: Damon 2008, pp. 73-88.

⁵² Vgl. Anthony Black, *Guild and State (a.w.)* die op allerlei manieren laat zien hoe de opbouw van politieke structuren in de middeleeuwse steden geïnspireerd werd door christelijke motieven. Vergelijkbare analyses in Harold J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge MA: Harvard University Press 1983. Denk alleen al aan de voor de constitutie van veel steden centrale notie van het *pactum of foedus*, heel expliciet gemodelleerd naar Oudtestamentische voorbeelden van verbondssluiting.

⁵³ Jacques le Goff, *De cultuur van middeleeuws Europa*. Amsterdam: Wereldbibliotheek 1987, p. 376.

⁵⁴ Terecht zo gezien door niemand minder dan Karl Marx, in het officieel samen met Friedrich Engels geschreven 'Communistisch Manifest'.

⁵⁵ Georges de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque*, vol. II, p. 178. Ik werd op deze uitspraak geattendeerd door Anthony Black, *Political Thought in Europe 1250 – 1450*, p. 121.

⁵⁶ T. N. Bisson, 'The "Feudal Revolution"', *Past and Present* 142 (1994), pp. 6 – 42. Zie ook het naar aanleiding van dit artikel opgelaaide debat: o.a. Timothy Reuter, 'Debating the "feudal revolution"' in id., *Medieval Politics and Modern Mentalities*. Cambridge: Cambridge University Press 2006, pp. 72-88.

⁵⁷ Ik heb gebruik gemaakt van: Nicolai Rubinstein, 'Political ideas in Sienese art: the frescoes by Ambrogio Lorenzetti and Taddeo di Bartolo in the Palazzo Pubblico', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 21 (1959), 179–207; Uta Feldges-Henning, 'The pictorial program of the Sala della Pace: a new interpretation', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 35 (1972), 145–62; Chiara Frugoni, 'The Book of Wisdom and Lorenzetti's fresco in the Palazzo Pubblico at Siena'. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 43 (1980), pp. 239 – 241; Quentin Skinner, 'Ambrogio Lorenzetti and the portrayal of virtuous government' and 'Ambrogio Lorenzetti on the power and glory of republics'. In: id., *Visions of Politics*, Vol. II: *Renaissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press 2002, resp. pp. 39 – 92 en pp. 93 – 117; Randolph Starn, *Ambrogio Lorenzetti: The Palazzo Pubblico, Siena* (New York, 1994); Diana Norman, '“Love justice, you who judge the earth”: the painting of the Sala dei Nove in the Palazzo Pubblico, Siena', in *Siena, Florence and Padua: Art, Society and Religion 1280–1400* (New Haven and London, 1995), II, 145–67; Maria Luisa Meoni, *Utopia and Reality in Ambrogio Lorenzetti's Good Government*, Florence: Edizioni IFI, 2005. Interessant is ook dat een 14e eeuwse stadspreek is overgeleverd die de fresco's als thema heeft. Zie Nirit Ben-Aryeh Debby, 'War and peace: the description of Ambrogio Lorenzetti's Frescoes in Saint Bernardino's 1425 Siena Sermons'. In: *Renaissance Studies* Vol. 15 No. 3, pp. 273-283.

⁵⁸ Johannes Althusius, *Politica* (abridged version of *Politics Methodically Set Forth and Illustrated with Sacred and Profane Examples*; ed. Frederich S. Carney). Indianapolis: Liberty Fund 1995. Althusius' werk is op zichzelf al een interessant voorbeeld van de intellectuele vergeetachtigheid waar ik in de inleiding over spreek. In het grootschalige natie-gerichte politiek-theoretische geweld sinds Hobbes is zijn werk domweg 'vergeten'. Zijn herontdekker laat in de 19^e eeuw was de Duitse staatsrechtsg geleerde en rechtshistoricus Von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien : zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik*. Aalen: Scientia Verlag, 1968 (oorspr. 1880). Voor een recente interpretatie, met gebruikmaking van veel tot dusver nog onuitgegeven/onvertaald materiaal zie John Witte, *The Reformation of Rights. Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism*. Cambridge: Cambridge University Press 2007, pp. 143 – 207.

⁵⁹ In feite gaat deze 'vertaal-operatie' op zijn minst terug tot Hutchesons leermeester, Richard Cumberland, die zich sterk verzette tegen Hobbes. Leidhold, p. 73, 75.

⁶⁰ Zie Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue; in Two Treatises in Which the Principles of the Late Earl of Shaftesbury Are Explained and Defended Against the Author of the Fable of the Bees*. London 1725.

⁶¹ Kenneth Boulding, 'Economics as a Moral Science'. Presidential Address for the American Economic Association 1968. In: *The American Economic Review*. Vol. 59, nr. 1, 1969, pp. 1-12.

-
- ⁶² Maria A. Carrasco, 'Hutcheson, Smith, and Utilitarianism'. In: *The Review of Metaphysics*, March 2011.
- ⁶³ Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Book I, ch. 2.
- ⁶⁴ Vgl. Amartya Sen, 'Rational Fools'. In: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 6, No. 4 (Summer, 1977), pp. 317-344.
- ⁶⁵ Zie Ivan Illich, *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich* (as told by David Cayley). Toronto: Anansi 2005. Charles Taylor gaat tegen het einde van *A Secular Age* uitvoerig in op Illichs analyse van het bederf van instituties. De balans van Ricoeur is hier volledig zoek maar dat geeft ook wel weer scherpte aan de discussie, o.c. pp. 737vv.
- ⁶⁶ 'Subjectione hominum', Augustinus, *De Catechizandis Rudibus* (Over het eerste geloofsonderricht), 19.31.
- ⁶⁷ Uit *Choruses From the Rock* (1934).
- ⁶⁸ Hannah Arendt, *Between Past and Future*, a.w., essay over 'Authority'.
- ⁶⁹ Polybius, *Wereldgeschiedenis 264 – 145 v. Chr.*, (vert. Wolther Kassies), Amsterdam: Atheneum – Polak & Van Gennep 2007, Deel I, boek 6, p. 519vv.
- ⁷⁰ Bob Goudzwaard, *Kapitalisme en vooruitgang*. Assen: Van Gorcum 1978.
- ⁷¹ Zie hierover ook Joan Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethics of Care*. New York: Routledge 1993, pp. 25vv.
- ⁷² Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame (Ind.): University of Notre Dame Press, 1981, pp. 187vv. Waar ik van 'institutie' spreek, spreekt MacIntyre van 'practice'. In dit verband is een nader onderscheid niet van belang.
- ⁷³ Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books Publishers 1976.
- ⁷⁴ "Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann." Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Staat – Gesellschaft – Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, p. 60.
- ⁷⁵ Vgl. Johan Huizinga, *In de schaduwen van morgen. Een diagnose van het geestelijk lijden van onzen tijd*. Haarlem: H.D. Tjeenk Willink & Zn. 1935. De beruchte openingszinnen: 'Wij leven in een bezeten wereld. En wij weten het. Het zou voor niemand onverwacht komen, als de waanzin eensklaps uitbrak in een razernij, waaruit deze arme Europeesche mensheid achterbleef in verstomping en verdwazing, de motoren nog draaiende en de vlaggen nog wapperende, maar de geest geweken.'
- ⁷⁶ Gabriël van den Brink, *Eigentijds idealisme. Een afrekening met het cynisme in Nederland*. Amsterdam: Amsterdam University Press 2012. Dit betreft een verkorte en gepopulariseerde versie van het in de tekst genoemde grotere project.
- ⁷⁷ Denk ook aan geheel nieuwe, snelgroeiende initiatieven van onderlinge zorg als de Voedselbank, de Stichting Present en de buurtrestaurantketen 'Resto van Harte'.
- ⁷⁸ Abraham Kuyper, *Souvereiniteit in eigen kring*. Kampen: Kok 3^e druk 1930 (1880¹).
- ⁷⁹ Een poging daartoe heb ik ondernomen in het essay 'Oude tradities bieden nieuw ABC voor het middenveld'. In: Marcel ten Hooven, Jan Prij (e.a. red.), *Voorbij de crisis*. Amsterdam: Boom 2009 (Winternummer CD-Verkenningen), pp. 150 -166.